VISIT…

Existenzerhellung und philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers.*

Von Otto Friedrich Bollnow, Göttingen.

Inhalt.

l. Der Einwand gegen die „Ontologie der Existenz“ 1
2. Der Begriff des Wissens und der Wissenschaft 9
3. Ontologie und Existenz 19
4. Die Kritik an der Lebensphilosophie 30

l. Der Einwand gegen die „Ontologie der Existenz“.

l. Ein wesentlicher und vielleicht sogar der entscheidende Zug in der gegenwärtigen Bemühung der Philosophie sammelt sich unter dem Namen einer philosophischen Anthropologie als einer umfassenden philosophischen Lehre vom Menschen. So verschiedenartig auch die Strömungen sein mögen, die unter diesem Begriff zusammenlaufen, und so sehr sie sich noch bis in die grundsätzlichsten Fragen ihres Ansatzes widersprechen, so verbindet sie doch die Überzeugung, daß man allein von einer solchen Lehre hoffen kann, das neue Bild vom Menschen philosophisch zu deuten und fruchtbar zu machen, wie es in der Gegenwart, von vielerlei Verdeckungen befreit, überzeugend zum Durchbruch kommt, und von ihm her dann zugleich den Mittelpunkt zu finden, von dem her das Ganze der Philosophie und der Wissenschaft einheitlich neu begründet werden könnte.

Aber diese Bemühungen stoßen von einer Seite her auf Widerstand, den man bei dem Gewicht der von ihr ins Feld geführten Gründe nicht vernachlässigen darf. Das sind die Einwände, die Jaspers auf dem Boden der von ihm vertretenen Form der Existenzphilosophie grundsätzlich gegen die Möglichkeit einer solchen philosophischen Anthropologie oder einer entsprechenden philosophischen Lehre vom Menschen erhoben hat. Jaspers lehnt jeden Versuch aufs schärfste ab, sich dem Wesen des Menschen mit derjenigen begrifflichen Festigkeit zu nähern, wie sie für die gesuchte grundlegende Leistung unerläßlich wäre. Er sieht in dem Streben nach einer solchen Festigkeit des Wissens vom Menschen nur einen Verrat an dessen existentiellen Möglichkeiten und hält darum Aussagen über das, was der Mensch in seinem innersten Kern sei, nur mit Hilfe einer besonderen vorsichtigen Methode für möglich, wie er

---

* Erschienen in: Blätter für Deutsche Philosophie Jg. 12 (1938), S. 133-174. Nachdruck in: Karl Jaspers in der Diskussion, hrsg. von H. Saner, München/Zürich 1973, S. 185-223. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

Als Abkürzung für Jaspers' Schriften werden im folgenden verwandt:

I, II, III = Philosophie, 1. Band: Philosophische Weltorientierung, 2. Band: Existenzerhellung, 3. Band: Metaphysik, Berlin 1932.
Ps = Psychologie der Weltanschauungen (1. Aufl. 1919) 3. Aufl., Berlin l925.
Sit = Die geistige Situation der Zeit, Berlin, Leipzig 1931.
MW = Max Weber, Oldenburg 1932.
VuE = Vernunft und Existenz, Groningen, Batavia 1935.
N = Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin, Leipzig 1936.

sie als „Existenzerhellung“ im zweiten Band seiner „Philosophie“ ausführlich entwickelt hat und deren Wesen darin besteht, daß sie in einer merkwürdigen „Schwebe“ die Bestimmtheit jeder direkten Aussage wieder aufhebt und somit auf eine indirekte [133/134] Methode eines nur hinweisenden Sagens hinausläuft. Aber die wesensmäßige Unbestimmtheit, in der die Ergebnisse der Existenzerhellung nach Jaspers notwendig verbleiben müssen, würden grabe diejenige grundlegende Leistung unmöglich machen, auf die hin eine philosophische Anthropologie angelegt werden sollte. Darum muß sich diese, bei dem Gewicht und der Überzeugungskraft, die den von Jaspers erhobenen Einwendungen zukommen, zuvor ausdrücklich mit diesen Gründen auseinandersetzen, um in dieser Auseinandersetzung dann zugleich den Raum für einen eigenen Aufbau freizulegen.

2. Die Auseinandersetzung mit den von Jaspers erhobenen Einwendungen muß sich zunächst ganz kurz die von Jaspers entwickelte Methode der „Existenzerhellung“ auf das hin vergegenwärtigen, was sie in den genannten Gegensatz zur philosophischen Anthropologie bringt, um von da aus dann in die Gründe und die Berechtigung der erhobenen Vorwürfe einzudringen.

Die Grundlage der von Jaspers eingenommenen Stellung ist in seinem strengen Begriff der Existenz gelegen, der schon .an einer früheren Stelle[1] als die Grundlage des Iaspersschen Geschichtsbilds kurz entwickelt wurde. Allein die dort rein vom Inhaltlichen her versuchte Darstellung erfordert jetzt eine Ergänzung, die zunächst rein methodologisch aussehen mag, in Wirklichkeit aber tief in die hier zur Frage stehenden Zusammenhänge hineinführt. Jaspers entwickelt nämlich seinen Begriff der Existenz gar nicht von ihrer ursprünglichen Erfahrung her, sondern — sehr bezeichnenderweise — im Zusammenhang der allgemeinen, theoretisch gestellten Seinsfrage. Er geht aus von der Frage nach den Grenzen des zwingenden Wissens und entdeckt dann Existenz und Transzendenz als ein solches Sein, das, obgleich nicht zwingend erkennbar, dennoch in einer rätselhaften Weise auch ist. An der entscheidenden Stelle, an der Jaspers das Selbstsein der Existenz gegen das bloße Weltsein abhebt und damit den Begriff der Existenz erstmalig einführt, bestimmt er die Welt nicht aus den natürlichen Lebensbezügen, hie den Menschen mit dieser Welt verbinden, sondern von den Erkenntnisbezügen her. Welt ist der

> „Inbegriff alles dessen, was mir durch Orientierung des Erkennens als ein zwingend für jedermann wißbarer Inhalt zugänglich wecken kann“ (II, l).

Der Begriff der Welt wird also von vornherein von der Frage nach dem Wissen her eingeführt. Welt ist der Inbegriff des zwingend für jedermann Wißbaren. Von hier aus ergibt sich dann ein wechselseitiges Zuordnungsverhältnis zwischen Welt und Wissenschaft. Alles in der Welt und nichts außer [134/135] der Welt kann Gegenstand der Wissenschaft sein. Dabei wird dieser methodisch von der Wißbarkeit her genommene Begriff der Welt inhaltlich in einem ganz weiten Sinn genommen. Er umsaßt nicht nur die äußere Wirklichkeit der sichtbaren und fühlbaren Dinge, und nicht nur die „geistige Welt“ als die vom Menschen selbstgeschaffene Welt der politisch-kulturellen Wirklichkeit, sondern schließt zugleich das Dasein des

[1] Existenzphilosophie und Geschichte, Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers. Blätter für Deutsche Philosophe, 11 Band, S. 337 f. <f.

Menschen mit ein, sofern es eben im Sinn der Wissenschaft wißbar ist. Auch die Seele des Menschen als Gegenstand eines möglichen Wissens ist ein Teil dieser Welt, und die Psychologie ist damit auch ein Glied der weltorientierenden Wissenschaften. Welt umfaßt nach Jaspers „subjektives Dasein und objektive Wirklichkeit“ (I, 62 ff.).

Entscheidend für den weiteren Aufbau der Existentialphilosophie bei Jaspers ist aber jetzt, wie durch diese Bestimmung der Welt vom Wissen her auch der Begriff der Existenz als das Selbstwerden im Überschreiten des Weltdaseins in Zusammenhang mit der Frage nach der Wißbarkeit gebracht wird. Das Transzendieren, das zunächst doch eine reale Bewegung des Daseins selbst darstellte, wird jetzt in Orientierung an einem denkenden Überschreiten der Bestimmungen endlicher Wißbarkeit verstanden. So heißt es in dem Satz, dem schon soeben die Bestimmung des Weltbegriffs entnommen wurde:

> „Nenne ich Welt den Inbegriff alles dessen, was mir,... als ein zwingend für jedermann wißbarer Inhalt zugänglich werden kann, so ist die Frage, ob alles Sein mit dem Weltsein erschöpft sei.“ Und Jaspers antwortet: „Was in mythischer Ausdrucksweise Seele und Gott heißt, in philosophischer Sprache Existenz und Transzendenz, ist nicht Welt. Sie sind nicht im selben Sinne wie Dinge der Welt als Wißbarkeiten, aber sie können auf ankere Weise sein“ (II, !).

Existenz und Transzendenz werden also als ein Sein eingeführt, demgegenüber das zwingende Wissen aufhört, und gleichsam erst nachträglich, nachdem an, Leitfaden der Wissensfrage ein solches Sein jenseits der Erkennbarkeit eingeführt ist, ergibt sich, daß der Mensch selbst ein solches unerkennbares Sein ist: „Dieses Sein bin ich selbst als Existenz“ (II, l).

3. In dieser Verbindung des strengen Existenzbegriffs mit der Frage nach den Grenzen der Wißbarkeit erfolgt dann die methodisch strenge Ausbildung der Jaspersschen Methode der „Existenzerhellung“. Den Ausgangspunkt bildet die Erkenntnis, baß das Sein der Existenz nicht in der Weise zwingenden Wissend erkannt werden kann, sondern nur im wirtlichen Vollzug des Existierens selbst zugänglich wird. Schon der bloße Wille zu wissen wird auf dem Gebiet der Existenz als verderblich zurückgewiesen, weil die (vermeintliche) Sicherheit des Wissens die Unsicherheit aufheben würde, auf deren Boden sich allein Existenz verwirklichen kann: [135/136]

> „Dieser Wille, zwingend zu wissen, was seinem Wesen nach nicht wißbar ist, wird zum Verrat an der Existenz“ (I, 93).

Wenn sich die Existenz so jedem festen Wissen! entzieht, so scheint es zunächst unmöglich, sich überhaupt henkend um Existenz zu bemühen. Sie scheint als das schlechthin Irrationale sich jeder rationalen Aufklärung zu entziehen. Aber trotzdem ist auch für Jaspers eine denkerische Durchdringung der Existenz möglich und sogar erforderlich; nur mit ihrer Hilfe sei es möglich, das Erregende und Vorwärtstreibende der existentiellen Situation in seiner letzten Schärfe hervorzubringen. Vor allem in der späteren Darstellung „Vernunft und Existenz“ steht dieser Gedanke stark im Vordergrund:

> „Existenz wird nur durch Vernunft hell... Existenz, angewiesen auf die Vernunft, durch deren Helle sie erst Unruhe und den Anspruch der Transzendenz erfährt, kommt unter dem Stachel des Fragens der Vernunft erst in ihre eigentliche Bewegung. Ohne Vernunft ist

Existenz untätig, schlafend, wie nicht da“ (VuE 41 f.).

Nur ist es notwendig, die hier geforderte denkerische Durchdringung der Existenz in einer unverwechselbaren Weise gegen die wissenschaftliche Form des Erkennens abzuheben. Existenz wird „wenn nicht erkannt, so doch gedacht“ (II, 1), es handelt sich also dabei um eine solche Form des Denkens, das nicht zu einem bestimmten Ergebnis kommt, sondern nur in seinem Vollzug zur Berührung mit der darin gemeinten Wirklichkeit hinführt. Es ist nicht imstande, Existenz hervorzubringen, aber es legt die Möglichkeit für ein Ergreifen der Existenz frei, es steigert und schärft Kiese Bewegung und ist imstande, sie gegen ein mögliches Abgleiten zu sichern. Daher legt Jaspers besonderen Wert darauf, das Verfahren der Existenzerhelluug in seinem besonderen methodischen Wesen herauszuarbeiten und gegen die andre Form des zwingenden Wissens abzugrenzen:

> „Die Denkmittel zur Erhellung der Existenz müssen einen eigentümlichen Charakter haben, wenn Existenz nicht ein Objekt in der Welt und kein gültiger idealer Gegenstand ist“ (II, 9).

Und zwar ist es bei Jaspers genauer so, daß sich die Existenzerhellung, um überhaupt denken zu können, der Mittel des gewöhnlichen, des gegenständlichen Denkens, und zwar, wie er meint, unverändert, bedient. Dagegen unterscheidet sie sich vom gegenständlichen Denken durch den Sinn, in dem sie sich dieser Mittel bedient. Sie sind hier nämlich nur Hilfsmittel, wie Jaspers auch sagt, signa, um mit ihrer Hilfe die Denkbewegung in Gang zu bringen, die Bewegung, in der dann das Denken sich selbst übersteigt:

> „Der erhellende Gedanke aber bedarf als Mittel ein gegenständliches Denken, durch das er transzendiert zu jenem ursprünglichen Transzendieren der Existenz selbst“ (II, 9). [136/137]

Weil aber mit den Mitteln eines gegenständlichen Denkens ein ungegenständliches Sein nicht ergriffen werden kann, so bleibt notwendig, was im Denken ausgesprochen werden kann, der Sache selbst ungemessen. Zirkel und Widerspruch, die für ein endliches Erkennen die Selbstaufhebung bedeuten würden, sind hier unvermeidbar, ja sie sind das Kennzeichen wirklicher existentieller Echtheit des Philosophierens. Jaspers spricht von einer „negativen Methode“ (II, 1l), die — vergleichbar der sogenannten „negativen Theologie“ — durch die Form der Verneinung schrittweise an die Wirklichkeit selbst heranführt.

An diese Unmöglichkeit jeder bestimmten Aussage bleibt für Jaspers alle Existenzphilosophie gebunden. Sie bleibt echt nur, wenn sie sich immer aufs neue gegen die Gefahren eines verobjektivierenden Denkens auf ihr eignes, nur appellierend zu verstehendes Wesen zurückbesinnt.

4. Es muß an dieser Stelle darauf verzichtet werden, inhaltlich den Umkreis der Existenzerhellung, wie ihn Jaspers entwickelt hat, auch nur anzudeuten. Aber grade darum darf hier der Hinweis nicht unterbleiben, daß vor allem in dieser inhaltlichen Durchführung, in ihrem wirklich allseitigen Abschreiten der menschlichen Existenz in den verschiedenen Dimensionen ihrer Erscheinung und in der Tiefe des menschlichen Wissens der eigentliche und entscheidende Wert des Iaspersschen Werks liegt. An dieser Stelle kam es nur darauf an, den schmalen Faden künstlich herauszulösen, der vom Einsatz der Existenzphilosophie zur Ablehnung alles

begrifflich festen Wissens vom Menschen hinführt. Nur von hier aus versteht man den Hintergrund und die volle Schwere der Abgrenzung:

> „Würde Existenzerhellung durch ontologische Aussagen über Existenz zu einer neuen Objektivität des Subjektiven führen, so wäre solche Erstarrung appellierenden Denkens in ihrer Erkenntnisbedeutung nichtig und ein Werkzeug des Mißbrauchs“ (II, 433). „Was der Mensch sei, ist ontologisch nicht zu fixieren“ (III, 187).

Dabei ist zu beachten, daß Jaspers hier nicht nur von der Frage nach der Existenz im engeren Sinn, sondern allgemein von der Frage nach dem Menschen spricht, also ausdrücklich das trifft, um das es in der philosophischen Anthropologie geht, die ihm als „Objektivierung“ oder „Fixierung“ nur appellierend zu verstehender Aussagen vom Menschen erscheint. Im Rahmen seiner eigenen Darstellung kennt Jaspers nicht einmal den Begriff einer solchen philosophischen Anthropologie. Er muß ihn ablehnen, weil er in der dort einheitlich zusammengenommenen Untersuchung der Frage nach dem Wesen des Menschen nur eine unklare und unzulässige Vermengung unvereinbarer Bestandteile ficht; denn in seiner eigenen Haltung bricht diese einheitliche Frage nach dem Menschen auseinander in zwei völlig getrennte Zusammenhänge. Der existenzerhellende Teil [137/138] der Frage, was der Mensch seinem Wesen nach sei, steht zusammenhanglos neben den empirischen Einzelwissenschaften vom Menschen. Wo Jaspers von Anthropologie spricht, versteht er darunter nur eine medizinische Disziplin vom Menschen, die Lehre vom Menschen

> „in seiner Leiblichkeit, als Glied im Reich des Lebendigen, in seinen Rassen als anatomische, physiologische und physiognomische Artungen“ (III, 186).

Sie steht so als eine Einzelwissenschaft vom Menschen neben der Psychologie als der Lehre von der menschlichen Seele und der Soziologie als der Lehre von seinen gesellschaftlichen Daseinsbedingungen.

Die Auseinandersetzung mit dem dagegen, was eine philosophische Anthropologie will, erfolgt bei Jaspers als Auseinandersetzung mit den Bestrebungen einer Ontologie, so wie es wohl durch den Heideggerschen Begriff einer „Ontologie des Daseins“ nahegelegt ist. Dabei faßt Jaspers unter Ontologie alle Aussagen zusammen, die nicht die von ihm geforderte „Schwebe“ existenzerhellender oder metaphysischer Aussagen auf sich nehmen, sondern sich ihrem Gegenstand in der Form von direkten und unmittelbaren Behauptungen zu nähern suchen. Ontologie bedeutet also einen ganz allgemeinen Begriff, von dem die „Existenzontologie“ nur einen Sonderfall darstellt. In diesem Sinn bestimmt Jaspers Ontologie

> als „Lehre von Sein schlechthin“ (III, 157), als „Wissen und Wissenwollen dessen, was Sein eigentlich ist, in Form einer Begrifflichkeit, welche es konstruktiv darbietet“ (III, 161).

Es handelt sich also in der Ontologie um ein „eigentliches Sein“ im Unterschied zu dem, was sich als bloße Erscheinung an der Oberfläche darbietet, um ein „Sein schlechthin“ im Gegensatz zu allen besonderen, einzelnen Seinsweisen. Dadurch wird die Ontologie von vornherein aus jedem möglichen Zusammenhang mit den Wissenschaften (im Sinn etwa von ihnen zugrunde liegenden „regionalen Onkologien“) herausgelöst. Gegenstand möglicher Ontologisierung sind lediglich Existenz und Transzendenz. Darum führt der zweite Band der „Existenzerhellung“ wie der dritte der „Metaphysik“ zu einer ausdrücklichen Auseinandersetzung

mit dem Versuch einer Ontologie, wobei es sich im ersten Fall um Aussagen über menschliche Existenz, im zweiten um solche über ein letztes metaphysisches Sein handelt. Indem diese beiden Auseinandersetzungen in einer genau entsprechenden Weise durchgeführt werden, ist die Frage nach der Möglichkeit von Aussagen über das eigentliche Sein des Menschen hineingenommen in den umfassenderen Zusammenhang der Metaphysik und nimmt — was als nicht selbstverständlich hervorgehoben sei - teil an dem dort herrschenden Maß an Unsicherheit. [138/139]

Jaspers wendet sich grundsätzlich gegen jeden Versuch einer Onkologie, ja die Ontologie stellt überhaupt seinen eigentlichen, entscheidenden Gegner bar, in dem er seinen eigenen Grundansatz von der existentiellen Bezogenheit aufgehoben sieht.

Der entscheidende Einsatz erfolgt vom existentiellen Freiheitsbewußtsein her. Wäre Ontologie möglich, so argumentiert Jaspers, bann hätten wir im Wissen vom eigentlichen Sein einen festen Halt und damit wäre diejenige Unsicherheit aufgehoben, in der allein Existenz als Freiheit möglich ist.

> „Ontologie als Wissen und Wissenwollen Hessen, was das Sein eigentlich ist... würde für uns zur Vernichtung des eigentlichen Seinssuchens möglicher Existenz in der transzendentalen Bezogenheit ihrer Entscheidung werden. Ontologie täuscht durch Verabsolutierung von Etwas, wodurch das Andere sich herleiten soll, Sie fesselt an objektiv gewordenes Sein und hebt Freiheit auf... Deren (der Existenz) Freiheit verlangt die Trennung (von Appell und zwingendem Wissen), durch welche Ontologie aufhört“ (III, l61).

Und weil es sich hier um die wirkliche letzte Auseinandersetzung handelt, erhebt Jaspers gegen die Ontologie nicht nur den Vorwurf des Irrtums, sondern den sehr viel schwereren der existentiellen Unzulänglichkeit. Ontologie entspringe aus dem Ausbiegen vor dem Wagnis der Existenz in die Ebene der Verfestigung. Mit diesem existentiellen Motiv verbindet sich sodann aber zugleich ein wissenstheoretisches. Ontologie als allgemeingültige und zwingend wißbare kehre wäre nur möglich von einem allgemeinen, zeitlos bestehenden Sein. Ontologie könne nur so weit reichen, wie abstrakte, zeitlose Seinsbestimmungen reichen. Sie versage dagegen vor der Konkretheit der geschichtlichen Existenz. Von dieser Seite her stellt ihr Jaspers seinen eigenen Weg gegenüber:

> „An die Stelle des Seins der Ontologie tritt das immer geschichtliche, nie schlechthin allgemeingültige Dasein der Chiffre“ (III, 160). „Ontologie muß aufgelöst werden, damit die Rückkehr zur Konkretheit der gegenwärtigen Existenz dem Einzelnen offen wird“ (III, 163).

5. In diesen allgemeinen Zusammenhang ist hineinzunehmen, was Jaspers sodann im besonderen gegen jeden Versuch ausführt, sich des Wesens des Menschen begrifflich erkennend zu bemächtigen. Er wehrt jeden solchen Versuch aufs schärfste ab:

> „Existenzphilosophie würde sogleich verloren sein, wenn sie zu wissen glaubt, was der Mensch ist... Ihr Sinn ist nur möglich, wenn sie in ihrer Gegenständlichkeit bodenlos bleibt. Sie erweckt, was sie nicht weiß; sie erhellt und bewegt, aber sie fixiert nicht“ (Sit 146). „Da... Existenz nicht als Objekt und nicht als objektiviertes Subjekt sein kann, sondern Ursprung bleibt, ... so würde Existenzerhellung vereitelt, wenn sie sich als onto-

logische Lehre entwickelte“ (II, 430). [139/140]

Für die genauere Untersuchung dieser Stellungnahme geht man am besten von dem genauen Wortlaut der entscheidenden Stelle aus, an der sich Jaspers gegen jeden Versuch einer „Existenzontologie“ wendet, bei welcher unbestimmt gelassenen Bezeichnung man vor allem an Heideggers Ansatz einer „Ontologie des Daseins“ zu denken haben wirb, der aber zugleich allgemein das Unternehmen einer „philosophischen Anthropologie“ in ihrem entscheidenden Kern angreift.

„Würde Existenzerhellung durch ontologische Aussagen über Existenz zu einer neuen Objektivität des Subjektiven führen, so wäre solche Erstarrung appellierenden Denkens in ihrer Erkenntnisbedeutung nichtig und ein Werkzeug des Mißbrauche ... Durch ein objektivierendes Sagen von Existentiellem wird im Alltag fortlaufend das Unbedingte zum Gegenstand degradiert. Es wird gefordert und vermißt, versichert und bekräftigt. Man redet von Liebe, lamentiert über Grenzsituationen und läßt am behaupteten Unbedingten, das selbst unwirklich bleibt, alle Möglichkeit und Wirklichkeit zu nichts werden. Darin liegt die Unwahrheit: was in Höhepunkten in artikulierenden Momenten als Ausdruck und Appell Sinn und Gewicht hat, wird als täglicher Inhalt des Sagens leer. Gegen diesen Mißbrauch ist Schweigen der regelmäßige Ausdruck faktischer Unbedingtheit... Jeder Satz der Existenzerhellung, der nicht als Appell, sondern als Seinsaussage genommen wird, die er nur der unmittelbaren Form nach ist, ist Versuchung zu diesem Mißbrauch. Des Appells beraubt, der in der Forderung der Umsetzung liegt, wird mit den signa der Existenzerhellung ein anwendendes Reden möglich, als ob etwas sei oder so nicht sei. Von demselben Sinn wäre eine durchgeführte Lehre, ja schon der Ansatz einer Existenzontologie. Es entsteht daraus die spezifische, alle Existenzphilosophie begleitende Sophistik. Scheinbar in größter Nähe zum Eigentlichen wird der tiefste Sturz getan“ (II, 434 f.).

6. Da es sich hier um den entscheidenden Zusammenhang handelt, kommt es darauf an, das in ihm Enthaltene genauer zergliedernd zum ausdrücklichen Bewußtsein zu erheben. Dafür ist wichtig, daß der Angriff gegen die Existenzontologie diese nicht direkt und unmittelbar trifft, sondern sie erst auf einem Umweg erreicht, erst in der Verknüpfung mit einem andern Motiv. Die Auseinandersetzung beginnt nämlich als eine solche mit dem leichtfertigen Gerede von existentiellen Angelegenheiten, und diese vorgelagerte Auseinandersetzung muß dann gleichsam die Waffen bereitstellen, mit denen dann zugleich — in einem gewissen summarischen Verfahren — auch die Existenzontologie mit getroffen wenden soll.

Geht man zunächst von der vordergründigen Auseinandersetzung mit dem bloßen Gerede von existentiellen Angelegenheiten aus, so wird hier — selbstverständlich mit Recht — behauptet, baß dieses Gerede die entscheidende Substanz des Existentiellen vernichte: „Man redet von Liebe, lamentiert über [140/141] Grenzsituationen“, aber dies alles „wirb als täglicher Inhalt des Sagens leer“, weil es sich nämlich im Gerede aus dem verbindlichen existentiellen Zusammenhang gelöst und als ein im vorhinein schon bereitstehendes Verständnis grade von der echten Auseinandersetzung befreit. Aber mit diesem Absinken des Entscheidenden in leeres Gerede wird jetzt plötzlich der Wille nach strenger Erkenntnis zusammengenommen, der Wille „durch ontologische Aussagen über Existenz zu einer neuen Objektivität! des Subjektiven

zukommen“. Unter „Objektivität der Subjektivität“ ist in diesem Zusammenhang jede Form einer begrifflich strengen Erfassung der Subjektivität zu verstehen.

Zu beachten ist jetzt aber insbesondere die Weise, wie der Übergang aus der einen Ebene in die andre geschieht. Unmittelbar an die Auseinandersetzung mit dem Gerede schließt sich der neue Ansatz: „Jeder Satz der Existenzerhellung, der nicht als Appell, sondern als Seinsaussage genommen wird... ist Versuchung zu diesem Mißbrauch ... Von demselben Sinn wäre... der Ansatz einer Existenzontologie.“ Hier wird also zunächst der ontologische Gebrauch als „Versuchung“ zum Mißbrauch bezeichnet. Versuchung als solche würde aber noch keinen entscheidenden Gegengrund bedeuten, denn der Versuchung ist die Existenz jederzeit und unvermeidbar ausgesetzt, und Jaspers betont ja selbst die „Möglichkeit des Abgleitens“ (II, 15) seines eignen existenzerhellenden Sprechens. Ohne diese Versuchung würde ja Existenz in die Ebene eines trivialen Besitzes abgleiten. Zudem wäre der verführerische Zug kein Gegengrund gegen den Wahrheitsgehalt einer Aussage, so wie Nietzsche sich etwa als „Versuchergeist“ (N 39?) bezeichnet; grade die Vermeidung der Versuchung wäre existentiell fragwürdig.

Wenn hier die Versuchung als wirklicher Gegengrund angeführt wird, so kann das nur so gemeint sein, als ob die Seinsaussage dieser Versuchung notwendig schon verfallen ist. Und dies ist in der Tat Jaspers’ Meinung, wenn er die „Versuchung im Wissenwollen“ im Zusammenhang mit dem Streben nach Besitz sieht. So meint er eigentlich mehr als die Versuchung, nämlich, baß in der Existenzontologie wirtlich dasselbe geschieht wie im Gerede. In diesem Sinn handelt der letzte Satz dann nicht mehr von der bloßen Versuchung, sondern vom Sturz selbst: „Scheinbar in größter Nähe zum Eigentlichen wird der tiefste Sturz getan.“

Bezeichnend aber ist wiederum der Übergang in der Gedankenführung. Un-bestimmt wird zunächst ein Gedanke eingeführt — als bloße „Versuchung“ - , erst im Verlauf der Überlegung wird ihm dann unvermerkt eine bestimmtere Bedeutung untergeschoben — als Mißbrauch selbst —, und es wird getan, als ob dieser engere Sinn schon von Anfang an darin enthalten gewesen wäre. So [141/142] aber wird der Einsatzpunkt für einen möglichen Widerspruch des Lesers grade verwischt, und die Darstellung erhält die eigentümliche, schwer angreifbare Form. Im Sinn der am Ende herauskommenden Meinung müßte auch im Anfang schon die Beschränkung auf die bloße Versuchung gestrichen werden und die Existenzontologie schon als der Mißbrauch selbst Hingestellt werden. Damit wird dann deutlich, daß diese Existenzontologie selbst von vornherein unterschiedslos mit dem unverbindlichen Gerede zu einer einheitlichen Erscheinung zusammengenommen wird.

Und dieses Zusammennehmen von Existenzontologie und Gerede wird bann bei Jaspers schon dadurch vorbereitet und nahegelegt, daß er von vornherein der Verfehlung des existentiellen Ernstes im leeren Gerede eine Auslegung gibt, die sie in die Nahe der Ontologie rückt, nämlich dadurch, daß der Verfallenheitscharakter des leeren Geredes als falsche Vergegenständlichung aufgefaßt wird: „Durch ein objektivierendes Sagen von Existentiellem wird .., das Unbedingte zum Gegenstand degradiert.“ Die Verfallenheit des „täglichen Inhalts des Sagens“ wird also als Objektivierung genommen, um dann hinterher mit der Objektivierung der Ontologie in einen einheitlichen Zusammenhang hineingenommen zu werden. Aber auch hier melden sich, einmal stutzig geworden, die Bedenken: Ist dieses alltägliche „Fordern und

Vermissen, Versichern und Bekräftigen“ von der späteren Absicht her nicht schon von vornherein falsch ausgelegt, wenn man sein Wesen in der Objektivierung sieht? Ist nicht im Gegenteil für dieses Reden bezeichnend, daß das in ihm schon immer verfügbare Lebensverständnis sich ganz unter der Hand aufdrängt, daß seine Wirksamkeit und Selbstverständlichkeit grade in seiner Unfaßbarkeit beruht, in der Unmöglichkeit, es gegenständlich faßbar zu machen? Der einheitlich scheinende Zug der Darstellung löst sich also in ein ganzes Knäuel verwirrender Fragen auf. Und hier muß jetzt eingesetzt werden, um in der einzelnen Betrachtung des bei Jaspers ungefragt Zusammengenommenen die Tragfähigkeit seiner Begründung zu überprüfen.

2. Der Begriff des Wissens und der Wissenschaft.

1. In Jaspers’ Ablehnung einer „Existenzontologie“ verschlingen sich zwei Ansätze: (l) der existentiell begründete Glaube, daß das Wissen notwendig der Existenzaussage ihre appellierende und erweckende Kraft nehme, und (2) der angesetzte (positivistische) Wissensbegriff, der von sich aus jede Übertragung auf das, was mit Existenz und Transzendenz zusammenhängt, verbietet. Es sei versucht, mit der Behandlung der einfacheren der beiden Fragen, der Wissenstheoretischen, einzusetzen, um von hier aus zugleich einen Ansatz zur Behandlung [142/143] der andern, der existentiellen Frage zu gewinnen. Man geht dabei am besten von der für Jaspers grundlegenden Behauptung aus, daß ein Wissen von der menschlichen Existenz unmöglich sei: „Existenz... kann nicht gewußt werden“ (II, 22). Dieser Satz erhält seine volle Bestimmtheit erst aus der genauen Kenntnis des Begriffs des Wissens, der in ihm zugrundeliegt. Dieser hier als selbstverständlich vorausgesetzte Begriff des Wissens ist überhaupt eine der entscheidenden Grundlagen für den Aufbau von Jaspers’ Philosophie, aber er ist keineswegs so selbstverständlich, wie er sich gibt, und bildet damit eine der wesentlichen Einsatzstellen für die Kritik.

Dem Gedankengang liegt bei Jaspers immer wieder dasselbe Schema zugründe: Existenz und Transzendenz können nicht Gegenstand eines zwingenden Wissens werden, folglich sind sie überhaupt dem Wissen unerkennbar, und es gibt ihnen gegenüber nur den existentiell zu ergreifenden Glauben. Darum dürfen Aussagen über Existenz und Transzendenz nicht im Sinn einer direkten Aussage verstanden werden, sondern müssen immer wieder in die Sprache einer nur appellierenden Erweckung zurückübersetzt werden.

Die Grundlage für diese Überlegung ist die als selbstverständlich hingenommene Voraussetzung, daß die einzig mögliche Form des Wissens die des zwingenden, allgemeingültigen Wissens sei. Die Grenzen strenger Allgemeingültigkeit seien zugleich die Grenzen des Wissens selbst. Und dieses Wissen bildet dann, in strenger methodischer Forschung durchgeführt, den Umkreis der Wissenschaft:

> „Was sie zu Wissenschaften macht, (ist) das Zwingende der empirischen Erkenntnis durch Methode zwecks objektiver Feststellungen (I, 185).

Das entscheidende Kennzeichen dieser Wissenschaft bezeichnet Jaspers als „Objektivität“ und sieht in diesem Begriff eine doppelte Bestimmung vereinigt:

> „Alles, was erkannt wird, (ist) Objekt im Sinne von Gegenständlichkeit, und objektiv im

> Sinne von Allgemeingültigkeit. Im Begriff der Objektivität verschmelzen beide Bedeutungen“ (I, 28).

Das Ganze des hier erreichten Wissens macht dann das aus/ was Jaspers als „Weltorientierung“ bezeichnet. Ein Doppeltes ist also in diesem Begriff der Objektivität des Wissens zusammengenommen: (1) Es ist objektiv im Sinn von Gegenständlichkeit. Das bedeutet zugleich, daß nur ein gegenstandsfähiges Sein einem zwingenden Wissen zugänglich ist. (2) Es ist objektiv im Sinn von Allgemeingültigkeit. Auf ihr beruht der zwingende Charakter des Wissens. Niemand, ganz gleich, welchen Volks und welcher Zeit, kann sich der Kraft dieses Wissens entziehen, und was in ihm gewußt wird, ist unabhängig von jedem Beteiligtsein des erkennenden Subjekts an seinem Gegenstand. Es handelt [143/144] sich um einen „zwingend für jedermann wißbaren Inhalt“, dem „jeder in beliebiger Vertretbarkeit“ (II, l1) zustimmen kann:

> „Das objektive Erkennen sieht vom Subjekt des Erkennenden üb und sieht nur die reinen Objektivitäten“ (I, 83). „Neuorientierung als Wissenschaft meint ein vom Erkennenden in seiner Subjektivität unabhängiges Dasein zu erobern. Ihr Pathos ist, zu wissen, was unbetroffen vom Wechsel der Zeiten und der geschichtlichen Individualität immer und jeden Orts, ja über den Menschen hin auch für jedes mögliche Vernunftwesen gültig ist“ (I, 85).

2. Die Distanzierung zu dieser Wissenschaftshaltung, wie sie sich in dem zuletzt angeführten Satz in der Wendung ausdrückte, die von einem bloßen „Meinen“ und einem „Pathos“ sprach, führt aber nicht zu einer Revision des zugrundeliegenden Wissensbegriffs, sondern nur zu einer äußeren Einschränkung seiner Reichweite in einer Betrachtung über die „Relativität des Zwingenden“ (I, 89 ff.). Der Begriff des zwingenden allgemeingültigen Wissens als solcher wird in äußerster Strenge festgehalten. Grade von seinem existentiellen Standpunkt aus betont Jaspers, „daß die starke und bewußte Existenz am entschiedensten auf Reinheit der Wissenschaft als einer zwingenden dringt“ (I, 1?5). Dieser Satz enthält den Schlüssel für seine scharfe Scheidung zwischen Existenzerhellung auf der einen Seite und aller Wissenschaft auf der andern Seite. Die „Reinheit“ der Wissenschaft schließt hiernach insbesondere die Wertfreiheit ein. Durch die besondere Weise, in der Jaspers die existentielle Entscheidung faßt, wind in ihr zugleich dem Wissen der Raum freigegeben, in dem es sich losgelöst als „reine Theorie“ entwickeln kann. Aber es sei gleich hier angemerkt, daß die „Reinheit“ dieser Theorie erst eine Folge des rein formalen Charakters jener Entscheidung ist und mit ihr steht und fällt. Auf diesem Boden entsteht dann notwendig auch das Verhältnis, für das die Praxis nur eine nachträgliche Anwendung einer vorausgehenden, aber in sich interesselosen Theorie ist.

Die so eintretende Begrenzung dessen, was als zwingendes Wissen wißbar ist, führt notwendig zu der Folgerung, daß in ihm nicht die einzige Form der Wahrheit gegeben sei:

> „Wahrheit ist nicht einer Art, nicht eine und die einzige. Sie hat einen mehrfachen Sinn nach der Weise der Communication“ (VuE 52),

auf die sie bezogen ist. Das führt insbesondere zur Unterscheidung zwischen einer existentiellen und einer wissenschaftlichen Wahrheit. Aber diese Aufgliederung möglicher Formen der Wahrheit, wie sie vor allem in der dritten Vorlesung von „Vernunft und Existenz“ ausdrück-

lich durchgeführt wird, und der ausdrückliche Hinweis auf die Notwendigkeit einer „philosophischen Logik“ (I IX, VuE 46, 97) führt nicht zu einer entsprechenden Aufgliederung der Formen [144/145] möglichen Wissens hinüber, sondern bleibt bei der abstrakten Alternative stehen: Was nicht für jedermann zwingend wißbar ist, das gilt nur für den „Einzelnen“ (z. B. I, 320), das ist überhaupt kein Wissen, sondern hat einen nur existentiell zu verstehenden Wahrheitswert.

Nachdem so der Begriff des Wissens in einer ganz bestimmten Weise vorgängig festgelegt ist, ist es dann allerdings nur eine logische Folge, daß der Bereich der Existenz außerhalb eines wirklichen Wissens liegt. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der hier vorausgesetzte Wissensbegriff nicht der einzig mögliche ist, sondern nur ein ganz bestimmter, nämlich der, wie er in der modernen exakten Naturwissenschaft entwickelt ist. Das starre Festhalten an ihm beraubt aber nicht nur die philosophische Erhellung der menschlichen Existenz ihrer eigentlichen Kraft, sondern führt schon innerhalb der Ebene der Wissenschaften selbst auf Schwierigkeiten. Die neue Selbstbesinnungsbewegung der Geisteswissenschaften hat nämlich zum mindesten das eine Ergebnis gehabt, daß der naturwissenschaftliche Begriff der Allgemeingültigkeit des Wissens auf sie nicht anwendbar ist. Und dieselben Schwierigkeiten, die Jaspers durch die scharfe methodische Trennung zwischen Philosophie und Wissenschaften zu beheben suchte, kehren jetzt innerhalb der Ebene der Wissenschaften selbst wieder. Denn wäre die zwingende Allgemeingültigkeit wirklich ein unentbehrlicher Bestandteil jeder echten Wissenschaft, so wäre nicht nur die Philosophie von jedem wissenschaftlichen Wissen ausgeschlossen, sondern zugleich auch die Geisteswissenschaften. Vor die philosophische Frage nach der Möglichkeit eines existentiellen Wissens schiebt sich daher zweckmäßigerweise die einfachere und ausgearbeitetere Frage nach der Möglichkeit eines geisteswissenschaftlichen Wissens.

3. Während der von Jaspers festgehaltene Begriff des zwingenden Wissens in den modernen Naturwissenschaften berechtigt ist, versagt er notwendig gegenüber den Geisteswissenschaften. Diese lassen sich nämlich nicht in der gleichen Weise vom existentiellen Kern des Menschen loslösen und auf die einfache Ebene der Weltorientierung im allgemeingültigen Wissen bringen, sondern sie überschreiten notwendig von sich aus diese Grenzen, und zwar nicht aus einer vermeidbaren Leichtfertigkeit, sondern grade dann, wenn sie in echter Hingabe an die Sache ihren eigentümlichen Aufgaben nachgehen. Jaspers, der den Geisteswissenschaften im Grunde fernsteht, kann in der Bemühung um ihre methodische Selbständigkeit und darum auch in der hier anknüpfenden philosophischen Arbeit Diltheys nur innere Verschwommenheit sehen, in der allgemeingültig und nicht ^allgemeingültig wißbare Bestandteile unkritisch zusammengenommen seien. [145/146]

Ausgehend von seinem Begriff des zwingenden Wissens muß Jaspers einen andern Weg zur Klärung der Geisteswissenschaften einschlagen: er versucht nicht, sie aus einer einheitlichen Mitte einheitlich zu begreifen, sondern versucht, nach dem Grabe der jeweils erreichbaren Gewißheit in ihr verschiedene, aufeinander ausbauende Schichten auseinanderzulegen. Er unterscheidet vier verschiedene solcher Schichten, in denen jedesmal ein völlig verschiedenes Verstehen und ein völlig verschiedener Wissenschaftscharakter herrschend sei (I, 189), näm-

lich:

(1) die empirische Feststellung von Tatsachen,

(2) ein „rational bestimmtes Verstehen“ des Sinns von Schriften und Handlungen,

(3) das verstehende Teilhaben an geistigen Ideen,

(4) die existentielle Aneignung.

Das Verhältnis dieser vier Schichten wird als ein Stufenbau verstanden, der unten beginnt und in eindeutig fortschreitender Richtung nach oben hin aufbaut. Jede untere Schicht ist von der auf sie folgenden unabhängig, während die folgende immer die vorhergehenden als Grundlage voraussetzt. Der Grab der wissenschaftlichen Sicherheit nimmt also nach oben hin ab. Nach diesem Gesichtspunkt erfolgt dann eine Gliederung der Geisteswissenschaften, nach der etwa die' Fragen geschichtlicher Tatsachenfeststellung durch 'eine größere Solidität vor dem inhaltlich geistigen Verstehen ausgezeichnet wenden. Der wesentliche Schnitt aber liegt bei dem Übergang von der zweiten zur dritten der angegebenen Schichten, denn der der letzteren zugeordnete Vorgang des geistigen Verstehens, die in ihm gegründete Sonderung des Wesentlichen vom Unwesentlichen (die Wertung also) „liegt schon außerhalb des zwingend Beweisbaren“ (I, 18?). So sondern sich die beiden Hauptgruppen:

> „Die beiden ersten Fragen treffen, was noch durch zwingende Wissenschaft zu fassen ist, die beiden letzten das Mehr als Wissenschaft, ohne dessen spezifisches Wesen Geisteswissenschaft keinen Sinn hat“ (I, 190).

Jaspers kommt damit zu dem Ergebnis,

> „daß in der Geisteswissenschaft alle wesentliche Einsicht nicht zwingend ist, sondern die Wahrheit nur in ber Idee hat“ (I, 191).

Das bedeutet dann, daß in der Geisteswissenschaft alle wesentliche Einsicht außerhalb der Wissenschaft liegt, alle wissenschaftliche Erkenntnis dagegen nicht in den Bereich des Wesentlichen einzudringen imstande ist. Und es entsteht die Frage, in welcher Weise diese beiden einander fremden Bestandteile doch zu einem einheitlichen Gebilde zusammengenommen werden können. Die Härte dieser Scheidung darf nicht durch die leicht irreführende Wendung verdeckt werden, daß die Geisteswissenschaften „die Wahrheit nur in der Idee“ hätten. [146/147] Sogar der Gedanke einer stetigen Annäherung an die Wahrheit wirb ja durch die Jasperssche Alternative ausgeschlossen. Was nicht für jedermann zwingend wißbar ist, hat ja überhaupt keinen über den einzelnen hinausreichenden verbindlichen Gehalt, und es ist schlechterdings nicht einzusehen, wie sich das über das zwingend Wißbare hinausgehende existentielle Verstehen, „ohne dessen spezifisches Wesen Geisteswissenschaft keinen Sinn hat“, mit dem zwingend Wißbaren selbst in einer solchen Weise vereinigt, baß das Ganze dann noch in irgendeinem Sinn als Wissenschaft angesprochen werden kann.

4. Die Trennung der Geisteswissenschaften in einen wissenschaftlichen und einen nicht mehr wissenschaftlichen Teil führt aber nicht nur zu Schwierigkeiten dadurch, daß in allen wesentlichen Fragen das Wissen geleugnet wird, sondern schon die Durchführung eines für Jaspers’ Wissensbegriff wissenschaftlich möglichen Teilgebiets erweist sich als unmöglich.

Jaspers beginnt, indem er zunächst eine unterste Schicht aufzubauen versucht, in der an der

Möglichkeit zwingenden Wissens überhaupt kein Zweifel besteht. Das ist die empirische Feststellung von „Tatsachen“. Dabei, ist bemerkenswert, baß er ohne weitere Vorbehalte oder Überlegungen das geisteswissenschaftliche Verfahren in genauer Analogie zum naturwissenschaftlichen entwickelt:

> „Das Zwingende ist die Tatsache; sie ist der feste Bestand, der, einmal gewonnen, nicht verlorengehen kann... Die Fakten der Naturwissenschaft, die Dokumente und Denkmäler der Geisteswissenschaft, einmal als Besitz erworben, können zwar unermeßliche Bedeutungen gewinnen, aber nicht umgangen werden. Sie stehen wie Felsen im Meer des kommenden und gehenden möglichen Wissens als die Gestalten des Objektiven, das einfach da ist“ (I, 90). „Ausgrabungen, Rekonstruktionen, Editionen, archivalisch und dokumentarische Nachweisungen machen ein Tatsächliches zu jederzeitigem Besitz“ (I, 189).

Es handelt sich in alledem um eine „faktische Objektivität“ (I, 190). In der Feststellung dieser Tatsachen wird also für die Geisteswissenschaften eine grund. legende Schicht zwingenden Wissens angenommen. Das Verhältnis zwischen Tatsache und möglicher Bedeutung entspricht auch in den Geisteswissenschaften genau dem in den Naturwissenschaften.

Aber so einleuchtend dieser Ansatz zunächst klingt, so fragwürdig erweist er sich bei näherer Betrachtung. Es ist der Mißbrauch mit einer äußeren Ähnlichkeit, wenn das Verhältnis der Tatsache zur Bedeutung in Natur, und Geisteswissenschaften einfach gleichgesetzt wirb. Nährend nämlich in den Naturwissenschaften zu der Entdeckung einer Tatsache die Bedeutung (beispielsweise für die technische Anwendung) als etwas völlig Äußerliches hinzukommt und die Tatsache [147/148] als solche unabhängig von ihrer möglichen Bedeutung dargestellt werden kann, ist in den Geisteswissenschaften die Tatsache von ihrer Bedeutung unabtrennbar. Sie gewinnt eine Bedeutung für etwas anderes nur dadurch, daß sie schon in sich selbst Bedeutung hat. Alles, was sich inhaltlich davon aussagen läßt, enthält schon in sich eine Bedeutung. Darum beschränkt sich auch Jaspers an der späteren Stelle auf die unbestimmtere Wendung „ein Tatsächliches“.

Hier rächt es sich, daß Jaspers zwar bemerkt: „Jede dieser vier Fragen trifft ein anderes Verstehen“ (I, 190), aber unterläßt, zu bestimmen, inwiefern sie überhaupt unter den gemeinsamen Nenner des Verstehens gebracht werden können. Zwar heißt es von den Geisteswissenschaften allgemein, es sei ihre Aufgabe, „das als Sinn Verstehbare empirisch zu erforschen“ (I, !88), aber wenn gleich darauf die erste Schicht als „eine faktische Objektivität als Möglichkeit verstanden zu werden“ (I, l90) bezeichnet wird, so deutet dies eher darauf, daß es sich hier um ein bloßes Feststellen handeln soll, das allem Verstehen zugrunde liegt, selbst aber noch nicht Verstehen ist.

Demgegenüber entsteht dann die Frage, wieweit ein solches von allem Bedeutungsverstehen unabhängiges Feststellen in den Geisteswissenschaften überhaupt möglich ist. Die Voraussetzung für den Jaspersschen Stufenbau ist es ja grade, daß sich das Feststellen der Tatsachen als ein zwingendes Wissen zu einer in sich selbst bestandfähigen Schicht aufbaut, ohne daß für ihr Zustandekommen spätere Schichten herangezogen zu werden brauchen. Aber wenn Jaspers als Beispiel für diese Schicht Editionen und Rekonstruktionen anführt, so wirb deutlich, auf wie schwachen Füßen diese Annahme steht. Editionen etwa, z. B. die Herausgabe eines griechischen philosophischen Textes, sind gar nicht möglich ohne ein gleichzeitiges inhaltli-

ches philosophisches Verständnis des Textes selbst, weil nicht durch Zufall die textlichen Schwierigkeiten mit den philosophisch entscheidenden Zusammenhängen zusammenfallen. Schon bei der einfachen Herausgabe eines Textes wirken mindestens die ersten drei der von Jaspers auseinandergelegten Schichten in unzertrennbarer Einheit zusammen, und zwar so, daß grabe die höheren die niederen erst ermöglichen (nicht nur, wie bei Jaspers, ihnen nachträglich einen Sinn geben).

Noch deutlicher sind diese Verhältnisse bei dem andern von Jaspers angegebenen Beispiel einer Rekonstruktion (etwa eines früheren Zustands eines unvollkommen oder verändert erhaltenen Gebäudes). In noch viel sichtbarerem Maß ist hier das verstehende Teilhaben am Geist der schaffenden Epoche Bedingung für die Möglichkeit dessen, was hier als voraussetzungslose Vorarbeit erscheint. Und ebenso ist das „rational bestimmte Verstehen von Bedeutungen" nur ein extremer Grenzfall (bei rein logischer Schlüssigkeit und rein technischer [148/149] Zweckmäßigkeit), der nie in sich selbständig verwirklicht ist, weil notwendig jedes menschliche Handeln und Sprechen diese Ebene durchstößt und zugleich in die Ebene des Ideenhaften vordringt, die nach Jaspers nicht mehr zwingend wißbar ist. Und endlich ist auch das verstehende Teilhaben an Ideen unablösbar von der eigenen Stellungnahme, auch wenn diese nicht immer zur Ausdrücklichkeit einer existentiell vollzogenen Entscheidung zu kommen braucht.

Damit wird nicht die praktische Brauchbarkeit des von Jaspers angegebenen Schichtenschemas geleugnet, aber es kann nicht diejenige methodische Tragweite haben, die Jaspers ihm zur Rettung seines Wissensbegriffs geben möchte. In Wirklichkeit läßt sich das Verhältnis dieser Schichten nicht als ein eindimensional fortschreitendes Aufbauverhältnis beschreiben, sondern notwendig stellt sich auch hier jenes zirkelhafte Zusammenwirken aller Leistungen ein, das Dilthey als allgemeinen und unaufhebbar notwendigen Zug der Geisteswissenschaften überzeugend herausgestellt hat. Immer setzt die Feststellung von Tatsachen schon das Verständnis des Gesamtzusammenhangs voraus, in dem sie als einzelne Glieder einen Sinn halben sollen, immer setzt das Verständnis der Einzelheiten das Verständnis des Ganzen voraus, wie sich dieses auch umgekehrt erst von den Teilen her aufbaut. An die Stelle des eindimensional fortschreitenden Stufenbaus tritt notwendig die zirkelhaft-wechselseitige Abhängigkeit aller Leistungen voneinander.

5. Die Willkür, mit der Jaspers' Schichteneinteilung die Einheit der Geisteswissenschaften zerschneidet, wind besonders deutlich am Beispiel des physiognomischen Verstehens und des Verstehens von Ausdruck. Das Verstehen des Ausdrucks - beispielsweise der Mimik eines Menschen - ist, wie Jaspers — mit Recht — feststellt, nicht einer Allgemeingültigkeit fähig:

> „Auf keinem Wege... ist selbst dieses Dasein, obgleich empirisch, ein jederzeit und für jedermann identisches... Denn was hier sichtbar ist, ist abhängig von eigenem Wesen" (III, 142 f., vgl. Sit 140).

Daraus zieht Jaspers den Schluß, daß überhaupt das Ausdrucksverstehen einer objektiven Erkenntnis unzugänglich bleiben müsse:

> „Während für objektive Erkenntnis etwas da ist oder nicht da ist, nichts vornehmer ist als das andere, ist im Sehen des Ausdrucks Rang und Niveau Bedingung, der alles Sehen im Verstehenden und im Verstandenen unterworfen ist" (III, 143).

Es bleibt also für ihn kein andrer Ausweg, als das Verstehen des Ausdrucks aus dem wissenschaftlichen Teil der Geisteswissenschaften zu verbannen. [149/150]

Dem aber widerspricht, daß es sich im Ausdrucksverstehen um einen einheitlichen und unteilbaren Akt handelt[2], von dem nicht noch eine andre, einfachere Schicht losgelöst werden kann. Auch Jaspers muß hier zugeben:

> „Feststellung bestehenden Daseins ist 'immer nur die eine und im Sinne allgemeingültiger Erkenntnis immer auch fragwürdige„ in Wahrheit nicht isolierbare Seite des Ausdrucksverstehens (III, 143).

Da es sich im Ausdrucksverstehen aber um den einfachsten Fall allen geisteswissenschaftlichen Verstehens handelt und sich alles, was in den Geisteswissenschaften betrachtet wird, in irgendeinem Sinn als Ausdruck betrachten läßt, bleibt fraglich, wie man überhaupt Geisteswissenschaften als einheitliches Gebilde bewachten will, wenn schon ihr einfachster Fall die Grenzen möglichen wissenschaftlichen Wissens sprengt.

Im Ausdrucksverstehen war als die Frage nach „Rang und Niveau“ zugleich die Frage des Werts mit hineingenommen. Jaspers hält von seinem Begriff des zwingenden Wissens aus an der absoluten Wertfreiheit der Wissenschaft fest (I, 135), im selben Sinn, wie sie auch von Max Weber verstanden war, dessen Wissenschaftstheorie offenbar stark auf ihn gewirkt hat. Die Forderung der Wertfreiheit ist gewiß berechtigt, wo es sich um die Ausschaltung willkürlicher und vermeidbarer Wertungen handelt, sie wird aber undurchführbar und beraubt die Wissenschaft ihrer eigentlichen Tragweite, wenn es sich um die Ausschaltung jedes Wertgesichtspunkts handeln soll. Denn was schon aus dem angeführten Beispiel des Ausdrucksverstehens deutlich wurde, gilt allgemein: Der Wert ist nichts, was erst hinterher einer an sich wertfreien Sache aufgeklebt würde, sondern konstituiert die Sache erst als möglichen Gegenstand geisteswissenschaftlicher Betrachtung. Es gibt kein Verstehen, das nicht von vornherein durch ein Wertbewußtsein geleitet wäre. Dieses Verstehen der Werte darf weder mit willkürlich-subjektiver Bewertung noch mit existentieller Stellungnahme verwechselt werden und trotzdem auch wieder nicht einfach ganz ausgeschaltet werden.[3]

Jaspers’ Forderung aber geht dahin, Wissenschaft nur dort anzuerkennen, wo ihre Ergebnisse unabhängig von allen Besonderheiten des erkennenden Subjekts sind, wo sie also „in beliebiger Vertretbarkeit“ erkannt werden können. Jedes Hineinkommen der erkennenden Subjektivität bedeutet für ihn notwendig eine Verunreinigung des Erkenntnisvorgangs. Sehr deutlich wird dies an der einen Stelle, wo er von der existentiellen Aneignung in den Geisteswissen- [150/151] schaften spricht: „Diese -persönliche Note^ ist nicht mehr die unwahre Subjekt„ vital“ (I, I90). Darin liegt enthalten, baß überall dort, wo es sich nicht um die Ebene existentieller Stellungnahme handelt, alle persönliche Note, d. h. alles Eingehen irgendwelcher Besonderheit des erkennenden Subjekts in die geisteswissenschaftliche Forschung „unwahre Subjektivität“ ist. So wird also beispielsweise in der Ebene „verstehender Teilhabe“ „wertfreie Wissenschaft grade aus der am entschiedensten wertenden Existenz gefordert und verwirklicht“ (I, 135). Hier liegt also die Anschauung zugrunde, baß die Ergebnisse der ~~Geisteswissenschaften als sol~~che frei von allem Hineinkommen subjektiver Stellungnahme

[2] Vgl. die Untersuchungen über das Verstehen der Ausdrucksbewegungen bei so verschiedenartigen Denkern wie Th. Lipps, W. Dilthey, L. Klages.

[3] Vgl. (zugleich für die folgenden Seiten) meine Darstellung: Zur Frage nach ber Objektivität der Geisteswissenschaften, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 97. Bd. (1937), S. 335 ff. [150/151]

senschaften als solche frei von allem Hineinkommen subjektiver Stellungnahme sind. Der Spielraum einer subjektiven Stellungnahme liegt erst in der nachträglichen Bewertung von Ergebnissen, die als solche ohne Hineinkommen der Subjektivität erkannt werden können. Der Inhalt dieser Ergebnisse ist frei von jeder Buchung an die individuelle Besonderheit des Erkennenden, und wo diese hineinkommt, handelt es sich schon um „unwahre Subjektivität". Aber mit der Bezeichnung als „unwahre Subjektivität" werden Dinge beiseitegeschoben, die zum innersten und unaufhebbaren Wesen der Geisteswissenschaften gehören: daß hier nämlich der Erkennende nicht nur als reines Verstandeswesen, sondern notwendig in der Ganzheit seiner Persönlichkeit in das Ergebnis mit eingeht. Und dieses Eingehen der persönlichsten Besonderheit ist keine Störung, die man nach Möglichkeit vermeiden oder wenigstens auf das kleinstmögliche Maß einschränken solle, sondern ist grade die Bedingung der Möglichkeit echter Objektivität im Sinn eines den Gegenstand in seiner Tiefe aufschließenden Verstehens. Erst in der lebendigen Berührung des innersten Kerns des Subjekts mit dem Kern des Objekts entzündet sich das wahrhaft objektive Verstehen. Und zwar ist dies nicht ein Vorgang, der sich in irgendwelchen „höheren" Schichten abspielte, die zu einem davon unabhängigen allgemeingültigen Verstehen erst hinzuträten, sondern es ist ein Wesenszug schlechthin jedes echt geisteswissenschaftlichen Verstehens.

6. Hier ist nicht der Ort, die Auseinandersetzung mit Jaspers' Wissenstheorie von der Seite der allgemeinen Geisteswissenschaften aus durchzuführen. Darum mußte sich die Darstellung mit der kurzen Bezeichnung der Einsatzpunkte begnügen. An dieser Stelle dürfen die Geisteswissenschaften nur insoweit heran, gezogen werden, als es notwendig ist, um an ihnen einen Einsatzpunkt für eine Auseinandersetzung mit seinem Begriff der allgemeingültigen und zwingenden Beweisbarkeit zu suchen. Jaspers versucht aus den Geisteswissenschaften nach dem Kriterium seines Wissensbegriffs einen Teil herauszuschneiden, der seinen Anforderungen an ein zwingendes Wissen genügt, und von ihm her das Ganze [151/152] aufzubauen. Aber dieser Versuch muß scheitern, weil er niemals das einheitliche und unteilbare Ganze des wirklichen geisteswissenschaftlichen Verfahrens zu treffen vermag. Nimmt man aber die Wirklichkeit der Geisteswissenschaften und das in ihnen tatsächlich erfolgreich ausgeübte Verfahren als Tatsache hin, so wie sie in der Selbstbesinnungsbewegung der Geisteswissenschaften in ihrem methodischen Eigenwesen herausgearbeitet, ist, so bleibt kein andrer Weg als der, den Begriff des Wissens und der Objektivität einer grundsätzlichen Überprüfung zu unterziehen. Diese Fortbildung geschieht zweckmäßig in Richtung auf eine Sonderung des Begriffs der Objektivität im Sinn der Sachgerechtigkeit von dem der Allgemeingültigkeit im Sinn der Vertauschbarkeit des erkennenden Subjekts. Denn es kann „sein, und es beweist sich in der Tatsache der Geisteswissenschaften, baß grade aus den subjektiven, nicht einer strengen Allgemeingültigkeit fähigen Kräften eine sachlich aufschließende Kraft hervorgeht, auf die die Geisteswissenschaften nicht verzichten können, wenn sie ganz und nur an ihren Gegenstand hingegeben sind.

Jaspers arbeitet überall mit der abstrakten Alternative: entweder ist ein Wissen zwingend, dann ist es eben zwingend für „jedermann und allgemeingültig für alle Völker und alle Zeiten", oder aber es ist nicht zwingend: dann gilt es nur für den „Einzelnen", und dann hört eben die Wissenschaft überhaupt auf, und soweit es sich nicht um verantwortliche existentielle

Stellung handelt, beginne hier der Bereich subjektiver Willkür und Zufälligkeit. Aber falsch ist schon diese Alternative: Es gibt nicht nur entweder ein zwingendes Wissen oder subjektive Befangenheit, in der alles schwankend würde, sondern es gibt Grade möglicher Gewißheit, Grade der Wißbarkeit. Vor allem ist es falsch, die Alternative zu stellen zwischen Allgemeingültigkeit für jedermann und der Subjektivität des isolierten Einzelnen. Zwischen den Einzelnen und die Menschheit im allgemeinen schieben sich die verschiedenen Formen geschichtlich gewachsener Gemeinschaften, die Jaspers als Träger verbindlicher Wahrheit zugunsten der abstrakten Alternative vergißt. Wenn eine geisteswissenschaftliche Erkenntnis aus einem ganz bestimmten Volkslum entsprungen ist und wenn sie auf eine ganz bestimmte Situation bezogen ist, und wenn bann ihre Geltung über diese beiden Bezogenheiten hinaus nicht mehr erweisbar ist, so ist dieses alles andere als „schlechte Subjektivität". Solche Windungen aber liegen in jedem geisteswissenschaftlichen Erkennen notwendig vor. Darum aber bedeutet die Aufgabe der Allgemeingültigkeit im naturwissenschaftlichen Sinn noch keineswegs die Aufgabe der Wissenschaftlichkeit überhaupt, sondern Es genügt, wenn in einer durch eine gemeinsame geschichtliche Situation und Aufgabe verbundenen Gemeinschaft verpflichtende Verständigung im sachangemessenen Wissen möglich ist.[3]

Und dies ist zugleich die Forderung des geschichtlichen Bewußtseins: daß der Rückgang auf die allgemeingültige Vernunftstruktur sich auflöst zugunsten der geschichtlich sich wandelnden überindividuellen Subjekte. Damit greift dann aber die Problematik des Wissenschaftsbegriffs der Geisteswissenschaften hinüber auch in die Naturwissenschaften und deckt auch in ihren Grundlagen geschichtliche, nicht im strengen Sinn allgemeingültige Voraussetzungen auf. Weil sich aber Jaspers weigert, in alle diesem mehr zu sehn als methodische Unklarheit und bedenkenlose Verwischung notwendiger Grenzen, wird er gezwungen, nicht, nur Existenz und Transzendenz aus dem Umkreis zwingenden Wissens herauszunehmen, sondern darüber hinaus den größten Teil dessen, was faktisch in der wissenschaftlichen Arbeit geleistet wirb. Jaspers' Begriff des Wissens würde, in Strenge durchgeführt, zu einer trostlosen Verödung der Wissenschaften führen und zum mindesten in den Geisteswissenschaften zudem ihren innersten Lebensnerv zerschneiden.

7. Im Zusammenhang mit der methodischen Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften sind die häufiger wiederkehrenden Stellen besonders bezeichnend, an denen auch Jaspers dem „Zirkel" ‚im denkerischen Verfahren und dem „Widerspruch" in den Ergebnissen eine ganz bestimmte und unentbehrliche Leistung im existentiellen Philosophieren zuspricht. Indem er hier ausdrücklich einen Grundzug des geisteswissenschaftlichen Verfahrens aufnimmt, scheint er auch sachlich in eine gewisse Nähe dazu zu rücken. So hatte Dilthey, schon auf Schleiermachers „Hermeneutik" fußend, den Zirkel als ein unvermeidbares Glied des geisteswissenschaftlichen Verfahrens herausgearbeitet, und Heidegger hat dann diesen Gedanken auf das philosophische Verfahren überhaupt aus. gedehnt.[4]

Aber die Nähe, die sich hier ergibt, ist nur scheinbar, und darum läßt sich grade von hier aus das gegenseitige Verhältnis besonders deutlich übersehen. Zwar betont auch Jaspers immer

[3] Vgl. Fußnote 3.
[4] Vgl. W. Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik, Gesammelte Schriften, Band V, und M. Heidegger, Sein und Zeit, I, Halle a. d. Saale 1928, S. 153, 314 f.

wieder die unentrinnbare Notwendigkeit des Zirkels und seinen Wert.

> „In allen wirklichen Philosophien finden wir an entscheidenden Punkten solche Zirkel und Widersprüche... Diese Denkform ist als der Natur der Sache nach im Philosophieren notwendig zu zeigen“ (VuE 80 f.).

Aber trotzdem werden für ihn Zirkel und Widerspruch nicht zu Werkzeugen der Erkenntnis, sondern bleiben außerhalb. Und darum leitet die Einführung des Zirkels auch nicht zu einer grundsätzlichen Änderung und Erweiterung des Wissensbegriffs hin, wie bei Dilthey und Heidegger, sondern nur dahin, den [153/154] Umkreis des zwingenden Wissens um so enger einzugrenzen. Der Zirkel ist also für ihn nicht Bestandteil des wissenschaftlichen Verfahrens, sondern er behält die formal-logische Bedeutung, daß in ihm die Wissenschaft sich selbst aufhebe. Wenn er sich also in „Metaphysik oder Transzendentalphilosophie oder Existenzerhellung“ (VuE 80) als unvermeidbar herausstellt, so führt das zur Ausschaltung eigentlicher Erkenntnis auf diesen Gebieten.

In den Geisteswissenschaften aber bedeutet der Zirkel ganz etwas anderes, nämlich einen Teil des wissenschaftlichen Verfahrens selbst. Das wird dadurch möglich, daß es sich hier gar nicht um den logischen Zirkel des Beweises handelt, der als solcher notwendig den Beweis hinfällig macht, sondern um die davon verschiedene zirkelhafte Bewegung in der Erhellung, bei der die Erfassung der Teile vom Verständnis des Ganzen geleitet werden muß, während sich um. gekehrt dieses Verständnis des Ganzen erst von den Teilen her aufbauen läßt. In dieser Bewegung hat der Zirkel eine positive, eigene aufschließende Kraft und bringt eine echte, solide verankerte empirische Erkenntnis hervor, die ohne ihn nicht erreichbar wäre, d. h. die sich nicht in einen einfachen, eindimensional fortschreitenden Gang auflösen läßt.

Als diesen Zirkel des Verstehens aber kennt Jaspers den Zirkel nicht. Für ihn ist bezeichnend, daß er überhaupt nicht von dem ausgeht, wo der Zirkel als ein methodisch ausgearbeitetes Glied des wissenschaftlichen Verfahrens gebraucht wird, sondern von den formalen Widersprüchen, die ihm in den philosophischen Systemen entgegentreten und für die ihm die beunruhigenden Widersprüchlichkeiten bezeichnend sind, die Nietzsches Philosophie durchziehen. Er gehl nicht vom Zirkel aus, sondern vom Widerspruch, und ficht im Zirkel nur den auf Widersprüche führenden Fehler im Beweisgang. Selbst da, wo er gelegentlich in einer Überschrift vom „Deuten im Zirkel“ spricht, sieht er den Zirkel doch nur aus der Perspektive des logischen Beweisgangs. So Heißt es im Nietzschebuch:

> „Die Widersprüchlichkelten und Zirkel der Nietzscheschen Gedankenbewegung sind am Ende nur das Mittel, indirekt zu berühren, was über Gestalt, Gesetz und Sagbarkeit hinaus liegt“ (N 133, Vgl. l64 f.).

Der Zirkel ist zwar selbst ohne Erkenntnisgehalt, aber seine Bedeutung liegt in der appellierenden Beunruhigung. So kommt es, daß er,

> „obgleich er den Gedanken als bewiesene Einsicht vernichtet, ihn als philosophisch erweist durch seine Ausdruckskraft und Weite“ (III, 17).

So liegt die Aufgabe des Zirkels vor allem darin, daß er in der Wiederaufhebung aller verfestigten Ergebnisse die wesentlich ergebnislose Bewegung des Existierens in Gang bringt. Es ist [154/155]

> „der objektive Zirkel, in dem das gegenständlich Gesagte seinen Grund verliert und ver-

schwindet, während das bleibt, worum es sich handelt“ (II, 13).

Dieses aber bleibt nach Jaspers jenseits der Sagbarkeil. Der logische „Einsturz“ von Existenz und Transzendenz (III, l?) wird zum Ausdruck der Nichtfixierbarkeit.

So vollzieht sich die existentielle Bedeutung des Zirkels in vollständiger Loslösung von der Frage möglicher Erkenntnis:

„Der Zirkel, welcher als logischer für Erkenntnis leer ist, in dem Argumentieren sinnlos wird, erfüllt durch den Gehalt einer Existenz in anderer Dimension die Gegenwart des sich in dieser Sprache mitteilenden Blicks in die Transzendenz;“ (III, 147).

Jaspers betont, daß

„die Wahrheit des Zirkels einem nicht logischen, sondern existentiellen Kriterium untersteht... Was als Erkenntnis gefallen ist, bleibt als Symbol für eine Weise, in der Selbstsein seine Transzendenz wußte“ (III, 148).

Die nicht fortschreitende, sondern in sich selbst verlaufende zirkelhafte Bewegung wird damit zum Abbild des Transzendierens selbst.

Wiederum handelt es sich hier nicht darum, den Sinn dieses von Jaspers herausgearbeiteten existentiellen Zirkels zu leugnen. Zweifellos hat er sogar ganz wesentliche Zusammenhänge hiermit getroffen. Aber entscheidend ist das eine: Durch die Beschränkung des Zirkels auf den inhaltlich leeren Zirkel der existentiellen Bewegung, der logisch gesehen circulus vitiosus bleiben muß, und durch die damit vollzogene stillschweigende Leugnung des eigentümlich geisteswissenschaftlichen Zirkels im Deuten und Verständlichmachen wird die Frage des Zirkels aus dem Umkreis echter Erkenntnis herausgenommen und damit der Begriff des Wissens und des Wißbaren in entscheidender Weise verengt.

3. Ontologie und Existenz.

l. Die Starrheit, mit der Jaspers den naturwissenschaftlichen Begriff zwingender Allgemeingültigkeit als das entscheidende Kennzeichen strenger Wissenschaftlichkeit festhält und mit der er sich vor allen Gedankengängen verschließt, die von der wissenschaftlichen Seite selbst her auf eine andre Fassung des Begriffs der Wissenschaft hindrängen, wäre nicht verständlich, wenn ihre Gründe nur auf wissenstheoretischem Gebiet gelegen wären. In Wirklichkeit liegen die Verhältnisse aber anders: Es ist nicht so, daß eine bestimmte Einsicht in die Grenzen zwingenden Wissens dann zu einer Bescheidung vor dem Bereich des Existentiellen geführt hätte. Dieser vom fertigen Aufbau der Philosophie her entwickelte Beweisgang ist nur eine Folge des ursprünglicheren existentiellen Einsatzes: Weil Jaspers der Meinung ist, daß die Reinheit des Existierens durch ein mögliches Wissen davon aufgehoben würde, darum wird [155/156] dann der Bereich des Wissens so bestimmt, daß es an den Bereich des Existentiellen nicht heranreichen kann. Hier, im Bereich des Existentiellen, ist die eigentliche Entscheidung gefallen, und ausschlaggebend ist weniger, daß das Wissen aus wissenstheoretischen Gründen die Existenz nicht erreichen könne, sondern daß es sie aus existentiellen Gründen nicht erreichen dürft, weil sonst nämlich die Unsicherheit aufgehoben würde, in der allein Existenz existieren könne. Diese Ausfassung wird durch die schon angeführte Stelle auch

ausdrücklich bestätigt, daß „die starke und bewußte Existenz am entschiedensten auf Reinheit der Wissenschaft als einer zwingenden dringt“ (I, 135), nämlich von sich aus daran interessiert ist, daß die „Reinheit“ der Wissenschaft von der „reinen Theorie“ her und im Sinn zwingender Allgemeingültigkeit verstanden wird.

Nachdem die Gründe, die von wissenstheoretischer Seite für die Beschränkung des Wissens angeführt wurden, sich als nicht überzeugend erwiesen haben, kommt es jetzt darauf an, über die Begründung von der existentiellen Seite her zur Klarheit zu kommen. Der entscheidende Einsatz liegt bei Jaspers in dem immer wieder betonten Grundgedanken, daß im Wesen der Existenz selbst die Unmöglichkeit beschlossen sei, zu einem sichern Wissen von ihr zu kommen. Weil nämlich Existenz nur auf der Spitze der Unsicherheit existieren könne, als fraglos gewordener Bestand dagegen sich selber aufhebe, so sei auch die Sicherheit des Wissens mit echter Existenz unvereinbar. Darin liegt enthalten, daß die Frage nach der Möglichkeit des Wissens von vornherein als eine solche nach der Möglichkeit eines festen Halts gestellt wird. In diesem Sinn war ja auch schon vorher die Wissenschaft gesehen worden: Der Mensch, der über die Fragwürdigkeit des naiven Daseins hinausgetreten ist, ist ungewiß, unruhig, angstvoll:

> „die Wissenschaft aber gibt ihm, so weit sie reicht, allgemeingültiges Wissen als einen Halt. Er kann sich darauf verlassen“ (I, 86).

Die Wissenschaft als ganze steht also im Zusammenhang der Daseinssicherung und Daseinsordnung.

Weil aber der Existenz gegenüber ein solcher Halt unmöglich ist und der Schein eines solchen Halts verderblich wäre, darum kann es von ihr kein echtes Wissen geben. In allem Aussprechen des Existentiellen kann es sich nicht um eine einfache Wissensübermittlung handeln, sondern nur darum, daß sich dadurch „im Mitdenkelchen der Funke des Selbstseins entzündet, welchen direkt zu vermitteln unmöglich ist“ (II, 11). Von hier aus versteht man dann das bei Jaspers ausgebildete Verfahren der „indirekten Mitteilung“.

Aber das im Menschen überhaupt liegende Streben, sich den Ansprüchen eigentlicher Existenz zu entziehen, durch das Ergreifen eines festen Halts vor der [156/157] Unsicherheit der Existenz auszuweichen, führe immer wieder zu dem Streben nach einem festen Wissen von der Existenz. Es sei eben im Menschen „der unzerstörbare Hang, auch das Eigentliche durch Wissen zum Besitz zu machen“ (III, 157). In diesem Satz ist die Gleichsetzung des Strebens nach Wissen und des Streckens nach Besitz ausdrücklich ausgesprochen:

> „Daß insbesondere existenzerhellende Aussagen gesucht werden als ein Wissen um ein Bestehendes, dessen vermeintliches Dasein trösten und beruhigen könnte, entspringt aus dem existenzwidrigen Willen zur objektiven Sicherheit“ (II, 21).

Als ein Bestehendes würde nämlich dieses Dasein handlich und verfügbar sein. Aber Jaspers bezeichnet dies Verlangen als „existenzwidrig“:

> „Dieser Wille, zwingend zu wissen, was seinem Wesen nach nicht wißbar ist, ist Verrat an der Existenz“ (l, 93).

Der Grundgedanke dieses Ansatzes liegt in diesen Aussprüchen klar zutage: der Quellgrund, aus dem heraus sich Existenz allein verwirklichen kann, ist das kompromißlose Durchhalten der Unruhe. Wissen gibt Sicherheit, also Ruhe. Darum muß der Schein des Wissens immer

wieder aufgehoben werden. Und weil diese Unruhe um jeden Preis erhalten werden muß, darum hat Jaspers seine eigene Methode der Existenzerhellung als ein appellierendes Sprechen ausgebildet, um damit jede Möglichkeit her Zurücknahme des Ausgesprochenen in die Form eines gesicherten Besitzes zu verhindern.

2. Allein die Folgen, die dieser Ansatz, einmal als gültig anerkannt, für das philosophische Verfahren haben müßte, sind zu groß, als daß man sie ohne weitere Prüfung hinnehmen könnte. Darum muß man die Plausibilität, die diesen Gedanken ohne Zweifel anhaftet, einer näheren Prüfung unterziehen. Die Folgen liegen nämlich nicht nur darin, daß jeder einzelne philosophische Satz in eine Fragwürdigkeit hineingestellt ist, die es verhindert, sich unmittelbar auf ihn als ein Festes zu verlassen: sie gewinnen eine weit größere Tragweite dadurch, daß es bei einer strengen Durchführung der Jaspersschen Existenzerhellung überhaupt nicht möglich ist, aus einem dieser Sätze weitere Folgerungen zu ziehen oder in einem konstruktiven Aufbau Beziehungen oder Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den einzelnen Sätzen und damit zwischen den einzelnen Seiten des menschlichen Daseins herzustellen. Jeder einzelne Satz ruht unmittelbar in der Erfahrung der Existenz, auf die er appellierend sich wieder bezieht, aber es ist nicht möglich, diese Sätze zu demjenigen Grad der Bestimmtheit zu bringen, konstruierend ihre Tragweite, ihre Grenzen, ihr wechselseitiges Verhältnis zu erproben. Reine Existenzerhellung bleibt so auf eine rein beschreibende Haltung angewiesen. [157/158]

Das aber führt dann zu entscheidenden Folgerungen für den gesamten Auf. bau der Philosophie, und man muß sich fragen, ob sich überhaupt in der Philosophie auf ein solches konstruierendes In-Beziehung-setzen der Glieder und ein Erproben der Tragweite verzichten läßt. Grade hier drängt sich ein Vergleich mit Heidegger auf. Mag die Erfahrungsgrundlage, auf die Heidegger seinen Aufbau stützt, manchmal noch so schmal sein im Verhältnis zu der sehr viel größeren Fülle bei Jaspers, mag die Tragfähigkeit seiner Konstruktionen in vielem noch so zweifelhaft bleiben, und auch wenn man ein endgültiges Urteil über die Tragfähigkeit seiner Ontologie des Daseins noch so sehr dahingestellt sein läßt, das eine bleibt sicher: daß die große, die Entwicklung entzündende und vorwärtstreibende Kraft seiner Gedanken grade in diesem konstruktiven Zug gelegen ist, der es erlaubt, die einzelnen Erscheinungen des menschlichen Daseins: Angst, Sorge, Tod, Gewissen, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit usw. grade dadurch in ihrer Bedeutsamkeit herauszuarbeiten, daß man sie in denjenigen tragenden Leistungen erfaßt, durch die sie in das Ganze des menschlichen Daseins als unerläßliche Bedingungen seiner Möglichkeit eingegliedert sind und von denen her dann auch die andern Leistungen vertieft verstanden werden können. Es entsteht so zwischen den einzelnen Seiten des menschlichen Daseins eine fruchtbare Methode wechselseitiger Erhellung, welche grabe durch eine für Jaspers schon verbotene Festigkeit in den Aussagen ermöglicht ist. In diesem Sinn liefert etwa bei Heidegger die Analyse der Angst die Grundlage für die des Todes, und diese wiederum für die der Geschichtlichkeit im ganzen. Diese Geschlossenheit, in der sich die Züge zum Ganzen verbinden, aber ist es grade, was eingangs als die Frage der philosophischen Anthropologie im strengen Sinn bezeichnet worden war. Im Ganzen des wechselseitigen Aufbaus, in dem jede einzelne Seite zum Ganzen des menschlichen Daseins in Beziehung gesetzt wird, entsteht bann ein Bild des Ganzen der menschlichen Existenz, dessen starke existenzerweckende Kraft grade auf der mitreißenden Schärfe der radikal durchgeführten Kon-

struktion beruht. In dieser Weise entsteht bei ihm ein wirklicher Aufbau in der Philosophie, in dem das einzelne Glied eine bestimmte Stelle im Ganzen hat.

Demgegenüber wird offenbar, wie die an sich sehr viel größere Fülle und Vielseitigkeit der menschlichen Bestimmungen, die in Jaspers' Analysen enthalten sind — es sei nur beispielsweise an die Untersuchung der Kommunikation und an die der Grenzsituationen erinnert —, im Grunde nur panoramaartig vorüberziehen, gewiß immer bereit, in jedem Augenblick den existentiellen Funken zu entzünden, aber so, daß die einzelnen Seiten untereinander ohne innere Beziehung sind. Da er nicht zum Ganzen kommen kann im Sinn eines konstruk- [158/159] tiven Durchgreifens, trotzdem aber, einer in der Philosophie selbst gelegenen Notwendigkeit zufolge, systematisch sein muß, so entspringt statt dessen für ihn das Streben nach Vollständigkeit und Allseitigkeit, das sich um ein möglichst lückenloses Aufzeigen aller menschlichen Möglichkeilen bemüht. Das Streben nach Vollständigkeit tritt an die Stelle des konstruktiven Willens zum Ganzen, aber die Gliederung der verschiedenen Seiten bleibt, da ein konstruktives Bezugssystem ausgeschlossen bleibt, nur Frage der äußeren Anordnung. Es entsteht m einem bis ins kleinste durchgeformten Werk wie seiner „Philosophie" gewiß ein kunstvoll gerundetes Bild, aber es bleibt wie eine Mosaik, in dem einzelne Steine nebeneinander geordnet sind.

In diesem Streben nach der Vollständigkeit gründet der bei Jaspers tief verankerte „Humanismus", der auf den ersten Blick so sehr der Entschiedenheit seiner existentiellen Grundhaltung zu widersprechen scheint.

3. Um die Folgerungen zu übersehen, die Jaspers' Forderung der „Schwebe" in allen existenzerhellenden und metaphysischen Fragen für die Form seines Philosophierens nach sich zieht, geht man besser als von seiner eigenen positiven Darstellung von feiner Auseinandersetzung mit andern philosophischen Möglichkeiten aus, wie sie jetzt in seinem Nietzschebuch in einem eindringlichen Beispiel vorliegt. Was nämlich in der eigenen Darstellung oft offen bleibt: bis zu welchem Grade nämlich philosophisch ausdrückliche Aussagen verboten werden sollen, das bestimmt sich jetzt näher in der kritischen Stellungnahme, denn sie bezeichnet genau die Spannweite dessen, was Jaspers an einem andern Philosophen anerkennen kann. Außerdem treten an dem Maß dessen, was er von seinem eigenen Ansatz aus ablehnen muß, die konkreten Folgen dieses seines Ansatzes besonders deutlich hervor.

Jaspers' Auseinandersetzung mit Nietzsche erfolgt nämlich bei den verschiedenen Seiten von dessen Lehre nach einem typisch sich wiederholenden Schema: Alle einzelnen metaphysischen Lehren, in denen Nietzsche sich unmittelbar ausspricht: die Lehre von der ewigen Wiederkehr, der Wille zur Macht, der Übermensch, die Dionysossymbolik, die Moralkritik usw. seien als für uns nicht übernehmbar abzulehnen. Aber das Entscheidende ist daran nicht, baß diese einzelnen Lehren, die dieser Ablehnung mit Recht verfallen, von ihm zurückgewiesen werden, sondern die Gründe, aus denen sie zurückgewiesen werden, und die Art und Weise, in der die Auseinandersetzung erfolgt. Die Betrachtung braucht bei ihm gar nicht in die Ebene wirklicher inhaltlicher Auseinandersetzung mit der Lehre Nietzsches einzudringen, weil sie sich aus einer allgemeinen philosophischen Stellungnahme heraus dieser Auseinandersetzung von vornherein enthoben [159/160] glaubt, denn vor aller inhaltlichen Auseinandersetzung

liegt schon die Überzeugung, daß Nietzsches Lehren falsch sein müssen, weil nämlich dieser nicht die von Jaspers geforderten Grenzen zwischen appellierender Existenzerhellung und direkten philosophischen Aussagen innegehalten, sondern seine Aussagen unmittelbar in „ontologischer“ Form hingestellt habe.

Zwar gibt es auch für Jaspers eine Art inhaltlicher Auseinandersetzung, die in jeder einzelnen Position die innere Brüchigkeit herausstellt, indem sie die Widersprüche zeigt, die in ihr enthalten sind, oder die unmöglichen Folgerungen, die sich aus ihr ergeben würden. Aber diese Auseinandersetzungen werden nicht inhaltlich fruchtbar und führen nicht weiter. Denn weil hinter der Auseinandersetzung schon immer die Überzeugung steht, daß die Lehre schon als „ontologische“, d. h. als bestimmt ausgesprochen falsch sein muß, geschieht alle Kritik im einzelnen dann nur noch in auflösender Absicht. Es genügt, überhaupt dem Gegner einen Fehler nachgewiesen zu Haben, aber es bleibt bei diesem etwas lehrerhaften formalen Nachrechnen. Die Kritik läßt sich auf eine wirkliche inhaltliche Auseinandersetzung auf einer gleichen Ebene gar nicht erst ein, wo in der Kritik des Falschen zugleich ein Richtiges sichtbar wird und wo die zurückgewiesenen Lehren einfach dadurch, daß sie die Auseinandersetzung möglich machen, zugleich auch die Sache selbst vorwärts bringen. So bleibt die Auseinandersetzung ohne weiterführende, die Sache selbst vorwärtstreibende Kraft. Der wirkliche Impuls, den Nietzsche für uns heute bedeutet, wird in Jaspers’ Darstellung in einer merkwürdigen Weise eingefangen und aufgelöst.

Von diesem Tatbestand her muß die Auseinandersetzung mit dem von Jaspers geübten Verfahren einsetzen. Nachdem dieser nämlich so jede einzelne Lehre Nietzsches eingeschmolzen und wieder zurückgenommen hat, geht alles verloren, was überhaupt Nietzsche seine bestimmte, einzigartige Physiognomie gibt. Übrig bleibt nur das erregende Moment der immer wieder alles Festes auflösenden Bewegung, aber diese Bewegung verliert selbst so sehr das Eigentümliche, Einmalige von Nietzsches Persönlichkeit, daß sie völlig mit Jaspers eigener Lehre zusammenfällt. Übrig bleibt im Grunde nur dasjenige von Nietzsche, was mit dem auch bei Jaspers Ausgesprochenen übereinstimmt. Damit verliert aber Nietzsche bei Jaspers seine eigentümliche eigene Gestalt, mit der man sich ernstlich auseinandersetzen könnte, sondern er verschwimmt so sehr in den Konturen, daß er gar nicht mehr den für jede Auseinanderfetzung notwendigen Widerstand bietet. An dieser Stelle kommt es nicht darauf an, wieweit diese Art der Behandlung Nietzsche gerecht wird, sondern auf den allgemeinen Zusammenhang der Frage, wieweit es möglich sei, sich in der Existenzerhellung „ontologischer“ Aussagen zu enthalten. Einzig in diesem Zusammenhang steht hier vorbereitend die Frage, [^60/161] welchen Sinn die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie behält, wenn man in der Weise, wie Jaspers es tut, allen behandelten Positionen, die eigentümliche Prägnanz nimmt. Zwar würde Jaspers dieser Frage gegenüber zunächst auf den Unterschied aufmerksam machen, der zwischen der Reichhaltigkeit des äußeren Bildes in weltorientierender Kenntnis und dem erst wirklich entscheidenden Wert besteht, der sich in der existentiellen Aneignung herausstellt. Und er würde antworten, daß, was an Mannigfaltigkeit des äußeren Bildes verlorengeht, durch die existentielle Kraft des übrigbleibenden Restes reichlich aufgewogen würde. Aber grade dies ist zu bestreiten: der von Jaspers eingeschlagene Weg führt nicht nur zum Verlust des äußeren Reichtums und der Schärfe der äußeren Gestalt: er macht, zu Ende durchgeführt, die existentielle Aneignung selbst unmöglich.

4. In dem Augenblick, wo die Philosophie sich von jeder Möglichkeit, sie auf eine bestimmte inhaltliche Meinung festzulegen, zurückzieht, wo sie sich selbst nur noch als appellierendes Denken nimmt, gibt sie die Möglichkeit einer fruchtbaren Auseinandersetzung überhaupt preis. Jede Auseinandersetzung setzt nämlich voraus, daß sich der Gegner überhaupt stellt. Mit dem Rückzug auf die Nichtfixierbarkeit jeder einzelnen Aussage ist dagegen eine so gesicherte Position be< zogen, daß damit zugleich jede Möglichkeit einer wirklichen Auseinandersetzung, ja die Möglichkeit eines sinnvollen Gesprächs überhaupt genommen ist. Fast fühlt man sich an manche von der neueren Psychologie entwickelten Zusammenhänge erinnert, wo der Mensch durch ein System verwickelter Sicherungen schließlich, einem zu stark gepanzerten Ritter vergleichbar, jede Möglichkeit einer eigenen Bewegung verliert. Darum wäre die von Jaspers theoretisch geforderte, praktisch glücklicherweise nicht durchgehaltene Verweigerung jeder bestimmten Aussage ebensosehr ein Abbruch der Kommunikation und ebensosehr „Barbarei" (wenn auch freilich keine „naive" mehr) wie das eigensinnige Bestehen auf der eigenen Meinung (II, 89).

Dies besagt bann, insbesondere für das Verhältnis zu einem früheren Philosophen, daß nach Jaspers jedes Aufbauverhältnis unmöglich gemacht wird, das in der Auseinandersetzung mit der Meinung des früheren Philosophen selbst weiterkommt. Ein solches Aufbauen ist nur dann möglich, wenn man zu den Gedanken des andern unter dem Kriterium der Verbindlichkeit Stellung nehmen kann. Und dieses Ernstnehmen bedeutet, daß man sich auch mit dem einer fremden Philosophie, das man nicht anerkennt, auf einer gleichen Ebene auseinandersetzt. So kommt es, um ein Beispiel der Nietzschekritik heranzuziehen, nicht darauf an, daß überhaupt die Lehre von der ewigen Wiederkehr — schon [161/162] als Verfestigung oder Einseitigkeit — unhaltbar ist, sondern seinen Rang als wirklich ernst zu nehmender echter Philosoph erweist Nietzsche erst dadurch, daß es möglich ist, mit dieser Lehre in eine wirklich fruchtbare, vorwärtsführende Auseinandersetzung zu kommen. Und fruchtbar ist eine Auseinandersetzung eben dadurch, daß die genaue Prüfung der „Fehler" eines Gegners nicht nur zu einer Ablehnung führt, sondern in vertiefter Einsicht die Sache selbst vorwärtstreibt, in diesem Fall also einen tieferen Einblick in die Struktur der Zeitlichkeit des dort gedeuteten Erlebens und damit des menschlichen Daseins überhaupt ermöglicht.

Zwar würde Jaspers dem wiederum entgegenhalten, daß es auf einem naiven Aufklärungsglauben beruhe, wenn man die Geschichte der Philosophie als fortschreitende Entwicklung zur besseren Einsicht verstehe. Und ganz gewiß wird es im Existentiellen sinnlos, „weiter" kommen zu wollen als irgendeiner der großen Philosophen. Aber ebensosehr stellt sich grade die existentielle Berührung mit diesen großen Philosophen nur dann ein, wenn ihr zugleich die andre Schicht der handwerklichen, harten Arbeit an ihrem genauen Verständnis so zugrundeliegt, daß erst, diese den Widerstand abgibt, ohne den sich der existentielle Funke grundsätzlich nicht entzündet. Erst dies führt zum entscheidenden Punkt der Fragestellung: die existentielle Berührung mit einem andern Philosophen ergibt sich nicht im Anblick seiner Lehre, sondern nur in der harten Arbeit seiner „Aneignung", und diese geschieht nur in der Härte eines unbedingten Ernstnehmens jeder Aussage des Gegners in derjenigen Bestimmtheit, mit der sie von diesem ausgesprochen ist. An diesem Punkt rächt sich der Verzicht auf eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem „ontologisch" verfestigten Text und der Rück-

zug auf die bloß erweckende Berührung. Gewiß gibt es ein existentielles Bewußtsein, das nicht erst aus der rationalen denkerischen Auseinandersetzung entspringt. Ein solches gibt es gegenüber einem Kunstwerk, gegenüber einer menschlichen Persönlichkeit, und die gibt es auch gegenüber einer philosophischen Anschauung, wie sie bloß kündend hingestellt oder bloß aphoristisch ausgesprochen wird. Aber auf diese gleiche Ebene mit dem Aphorismus und der Dichtung würde Jaspers auch die großen metaphysischen Lehren projezieren, wenn sie sich in der Form der Chiffre jedem begrifflich-verbindlichen Zugriff entziehen.

So etwas mag berechtigt sein, wo Metaphysik ein letztes, tastendes Suchen nach dem Ganzen ist, aber dies gilt immer nur für die letzte Grenzschicht, in der sich die philosophische Arbeit vorwärtsschiebt, aber darf nicht im voraus als Urteil über ganze Bereiche ausgedehnt werben und ist sicher nicht durchzuhalten in der Ebene der Aussagen über die menschliche Existenz selbst. Der Unterschied [162/163] zwischen der eigentlich philosophischen Arbeit und der bloßen Dichtung oder bloßer Prophetie läßt sich nicht, so fassen wie bei Jaspers, daß die eine als „dritte Sprache“ sich der Begriffe bediene und in ihnen das Wert der „zweiten Sprache“ wiederhole, sondern der Unterscheid liegt darin, daß hier der Begriff eine neue Verbindlichkeit bekommt, die es erlaubt, mit ihm konstruktiv systematisch zu arbeiten. Mit dieser neuen Verbindlichkeit setzt dann das besondere Wesen der Philosophie ein: aus der aristokratischen Ebene von Prophetie und Kunst reicht sie hinüber in die handwerkliche Ebene des wissenschaftlichen Denkens, und zwar so, daß sie keiner von beiden Seiten allein angehört. Jaspers betont stark und eindringlich jenen aristokratischen Zug der Philosophie, aber nur dadurch, daß sie auch am letzten teilhat, wirb es möglich, daß in ihr die ausgesprochene Formulierung eine Widerständigkeit erhalt, die der inhaltlichen Auseinandersetzung standhält und erst die Möglichkeit einer existentiellen Erweckung hervorbringt. Denn innerhalb der Philosophie und insbesondere in der Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie wird die Berührung mit dem existentiellen Kern erst dann erreicht, wenn zugleich in einer andern Ebene eine handanlegende handwerkliche Arbeit möglich ist. In dieser muß ein echter Fortschritt möglich sein, der in der anhaltenden Arbeit erzwungen wird, damit überhaupt jene andere Ebene gewonnen werden kann, in der von Fortschritt zu reden seinen Sinn verliert. Scheidet man dagegen diese Möglichkeit aus, so hat man zur Folge, daß man der philosophischen Wahrheit die Möglichkeit nimmt, sich in der Zucht wissenschaftlichen Denkens zu läutern und zu steigern.

Jaspers’ Haltung führt also auf eine so grundsätzliche Scheidung zwischen existentieller Wahrheit und wissenschaftlicher Erkenntnis, daß dadurch nicht nur der Wissenschaft die entscheidende Kraft entzogen wird und sie zu einer technischen Angelegenheit der Daseinssicherung herabgedrückt wird: diese Scheidung bedeutet für die existentielle Wahrheit selbst eine entscheidende Schwächung. Erst die „ontologische“ Verfestigung gibt einer philosophischen Lehre die Härte, in der sie eigentliche Existenz zu erwecken imstande ist. Wenn Jaspers betont, daß zum Wesen der Existenz die Unbeständigkeit gehört, so folgt daraus noch nicht not< wendig dasselbe auch von der philosophischen Lehre von der Existenz. Es ist grade die Frage, ob es möglich ist, die Eigentlichkeit des existentiellen Erlebens durch eine besonders raffinierte Form der Formulierung vor dem Absinken in leeres Gerede zu bewahren.

5. Da die Folgen von Jaspers’ Beschränkung der Aussagen über Existenz mit der Preisgabe

jeder wirklichen geistigen Arbeit in der Philosophie zusammen' fallen, bleibt kein andrer Ausweg als die erneute Überprüfung der Grundlagen, [163/164] auf denen dieser Ansatz beruht. Diese bestehen einmal in der Bindung der Existenz an die Unsicherheit und Bedrohtheit des gesamten Daseins, sodann in der Befürchtung, baß diese Unruhe und damit die Existenz selbst durch die Bestimmtheit einer „ontologischen“ Aussage verschüttet werde. Demgemäß wird sich die weitere Auseinandersetzung in einer doppelten Richtung erstrecken müssen: (I) wieweit die Bestimmtheit der existentiellen Aussage wirklich ein existenzwidriges Verhalten ist, (2) wieweit die Unsicherheit der Existenz überhaupt einer planmäßigen Sicherung fähig ist.

Es war schon früher darauf hingewiesen worden, daß bei Jaspers’ Angriff gegen die Existenzontologie zwei verschiedene Dinge in ihm in einer nicht unbedenklichen Weise zusammengenommen sind: das verantwortungslose Gerede und die direkte („ontologische“) Aussage über Existenz, beide zusammengenommen unter dem gemeinsamen Nenner der Vergegenständlichung des nicht zu Vergegenständlichenden. Bei diesem Zusammenhang muß jetzt noch einmal eingesetzt werden, denn in ihm liegt die Auflösung der zur Entscheidung drängenden Fragen beschlossen. Auf der einen Seite ist durch die unmittelbare Nähe von Onkologie und Gerede der entscheidende Impuls bei Jaspers besonders deutlich hervorgetreten: der unbedingte Wille, den Kern der letzten Lebensentscheidungen aus der Möglichkeit der Entartung herauszunehmen. Aber die Frage ist, ob die dem philosophischen Streben entsprungene Existenzaussage als solche wirklich schon eine entsprechende Entartung bedeutet oder bedeuten muß. In diesem Zusammenhang wird das schon früher Bemerkte wichtig: daß es sich nämlich im Gerede um gar keine Gegenständlichkeit im Sinne der Ontologie handelt und auch um gar keine ausdrückliche Klarheit, sondern um ein unfaßbares, unbestimmbares Medium des gemeinsamen vulgären Verständnisses. Grade in der Ungegenständlichkeit liegt die mühelose Selbstverständlichkeit begründet, die ein existentielles Bewußtsein überhaupt nicht aufkommen läßt. Wenn sich dann aber der Mensch in ausdrücklicher Anspannung diese Zusammenhänge gegenständlich zu machen und ihnen in ausdrücklicher philosophischer Arbeit die formulierbare Einsicht abzuringen versucht, so liegt allein schon in der hierzu nötigen Anspannung enthalten, wieweit sich dieses von der anspannungslosen und nivellierenden Selbstverständlichkeit des bloßen Geredes unterscheidet. Und wenn bei Jaspers in einer wirklich tiefen Weise herausgearbeitet ist, wie die Tragfähigkeit der menschlichen Bezüge an die Verschwiegenheit des gemeinsamen Lebens und Handelns gebunden ist und wie das Reden darüber ihre Kraft zerstört, so folgt daraus in keiner Weise, daß das, was hier für die Weise menschlichen Umgangs herausgearbeitet ist, jetzt auch in der Ebene philosophischer Selbstbesinnung auf das Wesen dieser Bezüge gilt. Gewiß hat Jaspers recht damit, baß die Dis- [164/165] kussion darüber, ob dieses bestimmte vorliegende Verhalten (beispielsweise) Treue sei, existentiell zersetzend wirken kann. Aber ein gleiches überträgt sich nicht auf die Besinnung darüber, worin das Wesen der Treue bestehe. Und wenn Jaspers mit Recht darauf hinweist, daß die Wirklichkeit eines tiefen Gefühls von einer Schamhaftigkeit umhüllt ist, die nur unter ganz besonderen Umständen in ausdrücklichem Wagnis durchstoßen werden kann, so ist wiederum nicht notwendig, daß sich auch der philosophischen Untersuchung der betreffenden Begriffe eine entsprechende Schamhaftigkeit entgegenseht. Diese Schamhaftigkeit umhüllt immer die Wirklichkeit des hier und jetzt vorhandenen Gefühls, aber von diesem ist

in der philosophischen Untersuchung gar nicht die Rede. Der Verfallenheitscharakter des unverbindlichen Geredes liegt wiederum im unechten Bezug zur Wirklichkeit des Beredeten, und auch von diesem ist in der ontologischen Frage nicht die Rede. Hier liegt der tiefste Punkt, der die Gleichsetzung von Gerede und Ontologieverhindert: Die Philosophie bewegt sich von vornherein in der Ebene der Möglichkeit oder des Wesens, in der von der realen Erfüllung abgesehen wird. Darum hat an dieser Stelle Heidegger die existentielle Frage der wirklichen Entscheidung von der existentialen Frage bei der Untersuchung der betreffenden Struktur unterschieden. Ohne daß man sich mit dieser Auffassung der völligen Unabhängigkeit der letzten Frage von der ersten gleich identifizieren müßte, wird doch die von Jaspers vernachlässigte Doppelschichtigkeit des ganzen Fragenzusammenhangs hieran überzeugend deutlich.

Von hier aus sieht man tiefer, wie wenig begründet die Behauptung ist, ein direkt aussprechbares Wissen von Existenz sei ein Besitz, durch den dann die Existenz selbst aufgehoben werde. Im Gegenteil wird jedes Wissen um das eigentliche Sein des Menschen den Mangel des tatsächlichen Zustands nur um so krasser hervortreten lassen. Wissen wird selbst zum kräftigsten existentiellen Ansporn, und wird dies um so starker, je mehr der Mensch in sachlicher Hingabe an einer solchen „existentialen“ Analyse gearbeitet hat. Grade in der selbstvergessenen Hingabe an die direkt zugreifende gedankliche Arbeit entsteht jene indirekte Wirkung des erweckenden Appells, während umgekehrt die vorgängige Betonung der Indirektheit einer Mitteilung ihr im vorhinein ein Wesentliches von der erweckenden Kraft nimmt. Existenzzerstörend ist nicht der Besitz des Wissens von der Existenz (sofern hier der Begriff des Besitzes überhaupt sinnvoll angewandt werden kann), sondern nur das (angebliche) Wissen vom Besitz der Existenz selbst. Aber das ist etwas völlig anderes, das ist Pharisäismus; denn der Pharisäer glaubt nicht nur zu wissen, was gut ist, sondern selbst gut zu sein. Dieser wird mit Recht von Jaspers’ Vorwurf getroffen. [165/166]

Jaspers aber meint, der Unterschied zwischen dem existentiellen Ernst und Unernst, der Unterschied also, ob eine Aussage aus wirklichem Existieren oder aus bloßem Gerede entsprungen sei, müsse sich schon in der äußeren Form der Aussage ausdrücken, nämlich darin, ob die Aussage in der von ihm geforderten Schwebe gehalten wird oder nicht. Und darum glaubt er sich durch eine Vorsicht in der Form der Aussage — nämlich durch seine Technik des „Schwedens“ — vor der Gefahr des Absinkens wirklicher Existenz bewahren zu können. Das aber ist grundsätzlich falsch. Und wenn man erkannt hat, daß schlechthin alles menschliche Sprechen in Gerede absinken kann, dann ergibt sich grade die Unmöglichkeit, sich durch eine Vorsicht im Methodischen ein für allemal gegen ein solches Abgleiten zu sichern.

6. Der entscheidende Ansatz, der den ganzen Ausbau bei Jaspers trägt, ist die Unsicherheit, die jeden erreichten Bestand für den Menschen wieder in Frage stellt und dadurch immer neu das Existieren zu seiner Schärfe hervortreibt. Alle methodischen Veranstaltungen bei ihm sind von diesem einen Punkt aus zu begreifen: diese Unruhe hervorzurufen und ihr Absinken in Sicherheit zu verhindern. Darum ist, so überspitzt das zunächst klingt, die von ihm ausgearbeitete Methode der Existenzerhellung eine folgerichtig und bis ins einzelne durchgeführte Sicherung der Unsicherheit gegen jedes mögliche Festwerden in der Sicherheit. Nur aus die-

sem Grunde zieht Jaspers sich in seine unangreifbare Stellung zurück. Die Frage aber ist, ob die Unsicherheit wirklich als solche künstlich erstrebt und bewahrt werden kann oder ob die Unsicherheit, als solche erstrebt und als solche festgehalten, nicht schon sich selber aufhebt. Die Unsicherheit ist gewiß das eigentlich schöpferische Moment im Leben, indem sie dieses bei keinem erreichten Ziel und keinem gestalteten Werk zur Befriedigung kommen läßt, aber sie bleibt in dieser ihrer schöpferischen Kraft selbst immer im Hintergrund, ist notwendige Wegleiterscheinung, aber kein Ziel, das man als solches erstreben könnte. Bei Jaspers dagegen wird sie in einem solchen Maß verselbständigt und in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gestellt, daß ihr eben dadurch die erregende, vorwärtstreibende Kraft verloren geht. Sie bedeutet nicht mehr den Untergrund der Möglichkeiten, aus dem immer neue Gestaltungen hervorgehen und wieder eingeschmolzen werden, sondern sie wird als solche verabsolutiert, und damit geht grade die Dynamik zwischen dem herausgestellten und gestalteten Werk und der Wiedereinschmelzung in die unaufhaltsame Lebendigkeit des Lebens verloren. Die Unruhe kann nicht mehr über sich selbst hinaustreiben, nicht mehr ein Werk (oder in diesem besonderen Fall: einen bestimmten [166/167] philosophischen Gedanken) wagen, weil sie sich im vorhinein schon immer gegen ein mögliches Mißlingen sichern will. Weil ihr aber so die Spannung zu dem festen Werk verlorengegangen ist, ist ihr damit zugleich die eigene Kraft entzogen. Die Unruhe bewegt sich nur noch kurzschlüssig in sich selbst. Von dieser in sich selbst verlaufenden Bewegung hat ein Kritiker das in der Tat vieles treffende Wort von der „erstarrten Unruhe“ geprägt.[5]

Hiermit ist der Einsatzpunkt für die entscheidende Kritik gegeben. Von hier her läßt sich einsehen, daß der Ansatz nicht nur — wie bisher allein betrachtet — philosophisch unfruchtbar ist, sondern daß er zugleich existentiell eine tiefe Verkehrung bedeuten würde. Diese Verkehrung besteht darin, daß hier der Mensch die natürliche Wegwendung von sich an die Sache preisgibt, in sich selbst zurückgebogen notwendig den Zusammenhang mit der echten Realität verliert.[6] Wenn auch Jaspers selbst betont, baß Existenz außerhalb der Möglichkeit einer planenden Verwirklichung steht, so bleibt dennoch das Ganze seiner Philosophie ein umfassend angelegter Versuch zur Pflege einer weltlosen Innerlichkeit. Und es ist dies in einem solchen Maß, daß mau gradezu von einem existentiell verschärften Humanismus sprechen kann.

7. Ist einmal diese Verkehrung klar erkannt, so ist damit zugleich der grundsätzliche Schritt zu einer weiterführenden Stellungnahme getan. An die Stelle der selbstgenügsamen Befriedigung des Subjekts in sich selbst hat das spannungshafte Verhältnis zum Werk zu treten, das in dem früheren Versuch (S. 374f.) als das Verhältnis des Lebens zu seinem Ausdruck berührt wurde. In ihm entsteht erst diejenige Spannung des Menschen, die auf die Dauer echte Existenz hervorbringen kann.

Zwar kennt natürlich auch Jaspers ein Heraustreten des Menschen aus der Sphäre seiner Innerlichkeit im Handeln. Aber der Begriff des Handelns selbst ist dabei in entscheidender Weise verkürzt, das Handeln ist für ihn lediglich ein Verwirklichen endlicher Ziele, die als solche

[5] Titel der Besprechung von „Vernunft und Existenz“ durch Dolf Sternberger im Literaturblatt ber Frankfurter Zeitung vom 29. 9. 35.

[6] Zur Kritik an der Weltlosigkeit dieses sich selbst zurückbezogenen Zustands vgl. meine Schrift: Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis, Stuttgart 1933.

vorher gefaßt und dann ausgeführt werden. Alle diese Handlungen liegen in einer Sphäre, die dem Kern des Menschen äußerlich bleibt, und darum haben solche Handlungen auch keinen inneren Wert. Selbst sein Begriff der „unbedingten Handlungen“ (II, 292 ff.) sprengt diesen Rahmen nicht, denn sie bedeuten keine in ihrem Inhalt oder in [167/168] ihrer Leistung verschiedenen Handlungen, sondern nur solche, die mit unbedingter Entschiedenheit ergriffen werden. Die Unbedingtheit liegt also einzig auf der Seite des begleitenden Bewußtseins, verändert aber nicht das Wesen der Handlungen als solcher. In Wirklichkeit liegt aber in jeder Handlung, erst recht, wenn man sie von der falschen Einschränkung auf bloße Zweckhaftigkeit befreit und sie im Sinn eines echten Schaffens nimmt, ein Zug, der über die Äußerlichkeit der Jaspersschen Bestimmung hinausreicht: das im echten Sinn Schöpferische. Jaspers aber schaltet diesen schöpferischen Zug als existentiell belanglos aus, er führt alles Schaffen auf bloßes zweckhaftes Handeln zurück (I, 116 f.). Damit aber nimmt er ihm seinen wirklichen vollen Sinn und beschränkt es auf eine bloße Grundlage für existentielle Bewährung. Hier kommt sein reiner Freiheitsidealismus und die echt Fichtesche Haltung besonders deutlich hervor. Unter diesem Gesichtspunkt wirb deutlich, daß seine hohe Bewertung der Handlung kein Einwand gegen die subjektive Selbstbefangenheit ist: Alles Handeln bleibt dem Menschen im Letzten äußerlich; es ist nicht volle Hingabe an ein Werk. Aber einzig in dieser selbstvergessenen Arbeit an der Gestaltung eines Werks bringt der Mensch auch sich selbst Sur klaren Bestimmtheit. Einzig in diesem Objektivierungsvorgang vollzieht sich zuletzt auch die letzte existentielle Prägung.

Zwar würde Jaspers wiederum einwenden, daß eine solche Hingabe an die Festigkeit eines Werks Verlorenheit an die „Welt“ sei. Und gewiß ist wie überall so auch hier die Möglichkeit der Entartung gegeben, daß nämlich der Mensch in der Geschäftigkeit des Arbeitens die Fragwürdigkeit vergißt, die der Boden für jede existentielle Tiefe ist. Und trotzdem sind in jedem echten Schaffen die Unruhe und Unsicherheit der Existenz in einer echteren Weise enthalten als dort, wo sie ausdrücklich als solche beabsichtigt werden. Jedes schöpferische Werk stößt vor in einen Raum von Dunkelheit und steht als solches notwendig in der Fragwürdigkeit jedes echten Wagnisses.

8. Dies Verhältnis zum echten Werk, von dem hier die Rede ist, gilt auch in der Ebene des philosophischen Schaffens. Wie das Wissen um die Fragwürdigkeit jedes echten Werks nie der Grund sein kann, darum in ironischer Zurückhaltung dem Werk von vornherein die Bestimmtheit zu entziehen, so ist es auch hier in der Ebene der „ontologischen“ Aussage. Die Vermeidung der Bestimmtheit in der Aussage führt zu derselben Verkehrung, zu der jede Enthaltung vom Werk notwendig führen muß, zu einer ironischen Überlegenheit, die selber untätig und darum letztlich unbestimmt bleiben muß. Und umgekehrt [168/169] gewinnt das Philosophieren nur dadurch Realität, daß es im Wissen um die mögliche, ja die unvermeidliche Verirrung dennoch immer wieder den Aufbau wagt und der verschwommenen Unbestimmtheit die Klarheit einer bestimmten Aussage abzugewinnen verbucht.

Gegenüber der unbefangenen Beschreibung dieser Verhältnisse echten philosophischen Forschens wird deutlich, ein wie großes Vorurteil in der abstrakten Alternative enthalten war, daß entweder alles Wissen sicherer Besitz werden könnte (in der Wissenschaft), oder alle Mög-

lichkeit eines sicheren Wissens grundsätzlich ausgeschlossen sei (gegenüber der Existenz und Transzendenz) und daß beides durch eine sauber zu ziehende Grenze voneinander gesondert sei. In Wirklichkeit werden die Verhältnisse grade dadurch so unheimlich verwickelt, daß es auch hier analog dem zuvor bei den Geisteswissenschaften Entwickelten, aber in einem bedrohlicheren Maß Stufen der Sicherheit des Wissens gibt und diese beiden Formen stetig ineinander übergehen, ohne daß man in jedem einzelnen Fall anzugeben vermöchte, an welcher Stelle nun die Grenze gelegen sei, d. h., wie vieles sicher und wie vieles unsicher sei. Gewiß ist unser Wissen vom Wesen des Menschen niemals auf die Form eines endgültigen systematischen Ganzen zu bringen, und die letzte Spitze unsres Denkens weist immer in ein Dunkel hinein. Aber dies besagt darum noch nicht, daß es hier überhaupt keine Möglichkeit einer verbindlichen Aussage gäbe und jeder Satz nur appellierend zu verstehen sei, womit letztlich die Kraft des Philosophierens gelähmt wird, sondern wo die Grenzen verfließen, bildet sich innerhalb ihrer dennoch im Für und Wider tastend vorwärtsbringender Meinungen ein Kern verbindlicher Erkenntnisse, den wir mit dem Namen einer philosophischen Anthropologie bezeichnen.

So muß grade hier das Schicksal des Philosophierens in die (recht verstandene) Metaphysik des Scheiterns hineingenommen werden, die Jaspers so eindringlich entwickelt hat. Die Aufhebung dessen, was Jaspers als Ontologiebezeichnet, die Beschränkung der Philosophie auf die nie zu fixierende Bewegung eines nur appellierenden Denkens sind dasselbe wie die ironisch vorsichtigen Formulierungen an Stelle unmittelbarer menschlicher Bezüge: der Versuch einer vorgängigen Sicherung gegen die Möglichkeit des Scheiterns. Grade hier gilt der Jasperssche Satz, daß man das Scheitern nicht wollen könne, aber im ernst, haften Einsatz für das Gelingen das Scheitern wagen müsse (III, 223). Man wagt das Scheitern aber nur dann, wenn man selbst auf die Gefahr des Irrens und Abgleitens im konstruktiven Aufbau einer Philosophie auch vor dem existentiellen Kern des Menschen nicht haltmacht. Gewiß ist das erreichbare Wissen [169/170] hier ein anderes als das der positiven Wissenschaften und auch ein anderes als das der naiv-dogmatischen Philosophie, die sich für unfehlbar hält. Es wird sich bei jedem einzelnen Schritt die Möglichkeit vor Augen halten müssen, daß es auch anders sein kann. Und trotzdem muß immer wieder das Wagnis einer be< stimmten Aussage unternommen werden, weil nur so ernsthafte philosophische Auseinandersetzung und damit die Einheit einer vorwärtsdringenden philosophischen Bewegung möglich ist.

4. Die Kritik an der Lebensphilosophie.

1. Die bisher gewonnenen Ergebnisse erlauben abschließend noch einen kurzen Blick auf das Verhältnis der von Jaspers vertretenen Form der Existenzphilosophie zu der Lebensphilosophie. Dies Verhältnis ist neuerdings von Jaspers Nietzsche gegenüber in einer ausführlichen Darstellung eingehend entwickelt worden, aber die Auseinandersetzung ist dort zugleich in einer so allgemeinen Weise durchgeführt worden, daß sie zugleich für die Lebensphilosophie überhaupt gilt (also neben Nietzsche beispielsweise auch den von Dilthey eingeschlagenen Weg trifft, die beide, bei aller ihrer sonstigen Verschiedenheit, diesen Vorwürfen gegenüber einheitlich dastehen). Dabei sei der Begriff der Lebensphilosophie hier in seinem weitesten

Sinn verstanden, wo er jeden Versuch umfaßt, unter Vermeidung aller transzendenter Setzungen die Welt und das Leben aus ihnen selber zu verstehen.

Jaspers lehnt jeden solchen Versuch einer immanenten Auslegung der Welt und des Lebens auf das schärfste ab und erhebt dagegen, wie er es in seinem Nietzschebuch ausführlich entwickelt, den Vorwurf der „Transzendenzlosigkeit". Nur in bezug auf Transzendenz[7] könne der Mensch im existentiellen Sinn selbst sein (N 381), und darum sei auch nur in bezug auf Transzendenz Philosophieren im eigentlichen Sinn möglich (I, 39, N 39l). In der Verneinung diese Transzendenz, in dem Willen zu einer reinen Diesseitigkeit und der damit verbundenen „Gottlosigkeit" Nietzsches sieht er den inneren Grund, der ihn die Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft hätte übersehen und damit die Aussagen über Existenz in der verfestigten Form wissenschaftlicher Sätze aussprechen lassen. In dem Willen zur reinen Immanenz sieht also Jaspers den eigentlichen und letzten Grund für die „existenzwidrige" „ontologische" Objektivierung: [170/171]

> „Die verkehrende Verwechslung von feststellende Psychologie und appellierender Existenzerhellung beruhe zuletzt auf dem Willen zur reinen Immanenz, der jegliches Transzendieren verwerfen möchte, dann aber weder Existenz noch Transzendenz übrig läßt" (N 384).

2. Der letzte Grund des Vorwurfs nicht nur gegen die Lebensphilosophie, sondern mit ihr zugleich auch gegen die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie ruht also in Jaspers' Begriff der Transzendenz. Die Verhältnisse aber sind aus <dem Grunde so schwer übersichtlich, weil dieser Begriff der Transzendenz, bei allem Willen zu einer ausdrücklichen begrifflichen Klarheit loch in einer verhängnisvollen Weise zweideutig ist. Er wird viel vorsichtiger und allgemeiner dort benutzt, wo er als ein Überschreiten der Bestimmungen endlicher Gegenständlichkeit und endlichen Wissens eingeführt wird, er bedeutet dann aber etwas sehr viel Massiveres, wo er als schneidende Waffe im Kampf gegen Nietzsches lebensphilosophischen Grundansatz eingeführt wird.

Jaspers gewinnt seinen Begriff der Transzendenz in der Orientierung an seinem eigentümlichen Begriff der Welt (und des Lebens). Von diesem Ausgangspunkt ist die Prägung des Begriffs zunächst bestimmt. Welt war ihm, wie gleich eingangs entwickelt wurde, was Gegenstand eines zwingenden wissenschaftlichen Wissens und damit zugleich Ziel eines rein zweckhaft ausgerichteten Handelns sein kann. „In der Welt", so kann er hier noch einmal zusammenfassen, ist gleichbedeutend mit: „im Erkennen bestimmter Gegenstände, im Arbeiten für bestimmte Zwecke, im Handeln auf bestimmte Ziele hin" (N 400). Die Bestimmtheit, d. h. die Endlichkeit aller ihrer Bestimmungen ist das entscheidende Kennzeichen dieses Weltbegriffs. Alles, was nicht im Handeln restlos beherrschbar oder im Denken restlos erkennbar ist, das überschreitet für ihn die Welt.

So richtet sich der Angriff Jaspers' zunächst gegen das Weltbild und die Wissenschaftshaltung des Positivismus, der alle Wirklichkeit auf einen solchen Weltbegriff zurückzuführen versuchte. Und in diesem Sinne sind seine Ausführungen wirklich unangreifbar. Sie zeigen, daß diesem Weltbegriff unmöglich alle Wirklichkeit enthalten sein könne. Etwas völlig ande-

[7] Vgl. im früheren Aufsatz S. 341 f.

res und sehr viel Einschneidenderes bedeutet dagegen dieser Angriff, wenn er ohne Übergang und ohne jede Begründung jetzt auch gegen die von Nietzsche vertretene Form reiner Diesseitigkeit erhoben wird. Diese Ausweitung wird nur dadurch ermöglicht, daß Jaspers stillschweigend diesen Begriff der Well auch auf Nietzsche und überhaupt die Lebensphilosophie überträgt bzw. diesen Begriff so sehr als [171/172] den einzig möglichen ansieht, daß jede Abweichung davon fehlerhaft war und im Grunde doch auf dasselbe hinauskäme.

Wenn Jaspers entwickelt, daß der Mensch in den Bestimmungen endlichen Wissens und endlichen Handelns unmöglich Genüge finden könnte, so ist das unbestreitbar, und wenn Jaspers das Hinausgehen über diese Bestimmungen der Endlichkeit als Transzendieren bezeichnet, so ist das eine terminologische Möglichkeit. Die Frage aber ist, ob ein solches Überschreiten der Beistimmungen einer reinen Endlichkeit notwendig zugleich ein Transzendieren in dem massiveren Sinn eines Überschreitens der Welt überhaupt bedeutet und somit zu einer Widerlegung des Versuchs einer immanenten Weltauslegung hinführt. Bei Jaspers wird diese Gleichsetzung nur dadurch ermöglicht, daß er zuvor den Begriff der Welt in der angegebenen Weise trivialisiert hat. Nietzsche dagegen und die Lebensphilosophie überhaupt würden grade diese Trivialisierung des Weltbegriffs ablehnen. Sie würden auch diese über die Endlichkeit hinausgehenden Bestimmungen des Irrationalen, des Unergründlichen und Unbeherrschbaren, des Rätselhaften, Unheimlichen und Drohenden mit als echten Charakter dieser einen diesseitigen Welt fassen. Und erst hiermit würde die Welt eine innere Tiefengliederung erhalten, die über das Vertraute in die Dunkelheit des Fremden hinauszeigt. Nietzsche selbst hat ja in der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ ausdrücklich auf diese Doppelschichtigkeit der Welt hingewiesen, als er von dem „Horizont“ sprach, der den hellen Umkreis der alltäglichen Lebenssicherheit von dem andern Bereich des Unbekannten und Unheimlichen sondere.

Entsprechendes gilt auch vom Begriff des Lebens. Ganz ähnlich wie beim Weltbegriff nimmt Jaspers auch diesem Begriff seine ursprüngliche Tiefe, so wie er von der Lebensphilosophie als der unergründliche und unerschöpfliche Untergrund des Lebens genommen wird, der schöpferisch sich in immer neuen Leistungen gestaltet, und so wie Nietzsche in immer neuen begeisterten Wendungen davon spricht. Jaspers versteht den Begriff des Lebens nur im Sinn des rein Vitalen und des bloßen Daseins (I, 168) und hat es mit dieser Unterstellung bann leicht, gegen die Flachheit der Lebensphilosophie zu Felde zu ziehen.

Es ist hier nicht möglich, das Verhältnis von Leben und Existenz überhaupt einer Lösung entgegenzuführen, wenn es auch scheint, daß sich nur von dieser Frage aus ein fruchtbarer Weg zum Neuaufbau der Philosophie öffnet. An dieser Stelle ist zunächst nur das eine wesentlich: daß der von Jaspers erhobene Angriff gegen die Lebensphilosophie nicht trifft. Er greift zu kurz, weil er ihr einen verstümmelten Begriff der Welt und des Lebens unterschiebt. Mit [172/173] dem vollen Sinn aber, den die immanente Auslegung der Welt und des Lebens im Auge hat, hat er sich nicht auseinandergesetzt. Diese Frage steht noch offen.

3. Das Verhältnis zu Nietzsche erlaubt jetzt auch noch ein letztes Wort zum Begriff des Schöpferischen, der sich im Verlauf dieser Überlegungen von verschiedenen Seiten her als der eine entscheidende Punkt der Auseinandersetzung mit Jaspers erwiesen hatte. Es ist dieselbe Verengung, die sich dem Welt, und Lebensbegriff gegenüber zeigte, welche jetzt auch

dem menschlichen Handeln und Wirten in der Welt seinen eigentümlichen schöpferischen Zug nimmt und es auf eine bloße Betätigung für endliche Zwecke und auf endliche Ziele hin einschränkt. Für ihn ist jede Möglichkeit des Handelns und des Schaffens genau auf den Rahmen beschränkt, der in seinem besondern Sinn von Welt „innerweltlich“ ist. Unter diesem Gesichtspunkt erfolgt z. B. die Auseinandersetzung mit dem in Nietzsche ausgesprochenen Willen auf „große Politik“, d. h. auf ein Schöpferisch-werden und Wirksam-werden des Philosophierens in der geschichtlichen Wirklichkeit selbst (N 242 ff.).

Die engen Grenzen eines solchen Handelns bloß auf endliche Ziele hin bedingt für Jaspers die Notwendigkeit eines Transzendierens, aber dieses Transzendieren bedeutet ein innerliches Sichdistanzieren vom endlichen Handeln im existentiellen Bewußtsein, es ist selbst nicht mehr ein Handeln in der Welt, sondern ein nur in der Existenz selbst (im Bewußtsein) sich vollziehender Akt menschlicher Selbstwerdung. Das Handeln selbst wird damit zu einer Angelegenheit herabgedrückt, die dem innersten Kern des Menschen gegenüber äußerlich bleibt. In Wirklichkeit ist aber diese vorgängige Beschränkung des Handelns auf die rein endliche Zweckmäßigkeit falsch. In jedem Handeln liegt zugleich — wenn auch graduell verschieden — ein Zug, der über diese endlichen Beschränkungen hinausgeht. Das ist das Maß, in dem eine Handlung echt schöpferisch ist. Die echte schöpferische Leistung bedeutet also ein Überschreiten der Endlichkeit des Handelns, aber nicht der sich von der Well distanzierenden Haltung bloßen existentiellen Bewußtseins, sondern unmittelbar im Handeln selbst. In ihr ist also das von Jaspers immer wieder Auseinandergelegte ursprünglich vereint, und nur in dieser Vereinigung ruht die wahre Kraft echter Aktivität, des sich in der Wirklichkeit selbst im letzten einsetzenden schöpferischen Gestaltungswillens.

In dieser im echten Sinn schöpferischen Tat ist der entscheidende Punkt getroffen, um den sich letztlich die Auseinandersetzung mit der von Jaspers vertretenen Form der Existenzphilosophie bewegt. Weil Jaspers aus der mit der [173/174] Kraft seines Existenzbegriffs notwendig verbundenen Enge heraus das Wesen der echten schöpferischen Leistung verkennt, ergeben sich zwangsläufig die hier näher untersuchten Züge seiner Philosophie, die sich als eine Art von lähmendem Druck auf alles zukunftsfreudige Schaffen der Philosophie zu legen drohen: das pessimistische Bild der Geschichte, die Beschränkung der Metaphysik auf die bloße Überlieferung des überkommenen Bestands und die scharfe Verwerfung aller verbindlichen Aussagen vom Wesen des Menschen. Wer aber umgekehrt ja sagt zur Tat und zum gestaltungsfreudigen Einsatz in dieser unsrer Wirklichkeit selbst, wer an die schöpferische Kraft der geschichtsbildenden Mächte glaubt und sich verantwortlich in sie verweben fühlt, wer alles dies als untrügliche Wirklichkeit des Lebens selbst erfahren hat, der kann sich nicht mit denjenigen philosophischen Voraussetzungen begnügen, die diesen Wirklichkeiten widersprechen, sondern muß nach einem tieferen Boden suchen, der diesen Lebenserfahrungen gerecht zu werden vermag, ohne darum die durch die Existenzphilosophie ermöglichte und grade von Jaspers in ihrer reinsten Form verkörperte Radikalisierung der Philosophie wieder preiszugeben.